

A cura di
GIACOMO CANOBBIO

La fede di Gesù

EDB



**Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose**

Scienze religiose. Nuova serie

2

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*

a cura di
GIACOMO CANOBBIO

La fede di Gesù

Atti del convegno
tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Germano Pellegrini, Luigi Sartori

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Paolo De Benedetti, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Giovanni Menestrina, Cettina Militello, Karl Neufeld, Iginio Rogger, Elmar Salmann, Lorenzo Zani

La FEDE

di Gesù : atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998 / a cura di Giacomo Canobbio. - Bologna : EDB, 2000. - 163 p.; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie; 2)

ISBN 88-10-40375-4

1. Cristologia - Congressi - 1998 2. Fede - Congressi - 1998 3. Congressi - Trento - 1998 I. Canobbio, Giacomo
232.

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2000 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40375-4

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2000

Indice

Introduzione , di <i>Giacomo Canobbio</i>	7
Fede di Gesù e filiazione divina , di <i>Pier Angelo Sequeri</i>	13
1. Il rilievo strettamente teologico della vicenda di Gesù e l'interesse cristologico della forma «fiduciale» del rapporto di Gesù con l'abba-Dio	13
2. L'«homousia» umana del Figlio nella incompiuta battaglia per la gnosi ortodossa della fede: «Ur-frage» del Gesù storico	18
3. L'«homousia» del Figlio con Dio: l'elaborazione incompiuta dell'ontologia della «historia Jesu» nel registro ellenico del pensar-Dio	23
4. Il vantaggio di un approccio fenomenologico alla storia di Gesù dal punto di vista della «fede-di-Gesù»	28
La fede portata da Cristo. «ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ» in Paolo , di <i>Roberto Vignolo</i>	43
1. Premessa	43
2. «Status quaestionis»	45
3. Semantica e referenzialità	47
4. Funzione aggettivale	49
5. Uso preposizionale	50
6. Schema di pensiero	51
7. Funzione antitetica: «πίστις Χριστοῦ» vs «ἔργα νόμου»	55
8. Riferimento alla morte di Gesù	63
9. Conclusione	66

Gesù autore e perfezionatore della fede, di <i>Franco Giulio Brambilla</i>	69
I. Introduzione	69
II. Il contesto: la duplice prospettiva della scienza e coscienza di Gesù	70
1. La questione della fede di Gesù nel contesto del tema della triplice «scienza» di Cristo	70
2. La questione della fede di Gesù nel contesto del tema della (auto-)coscienza di Cristo	73
III. Le principali tendenze sulla fede di Gesù	77
1. Il paradigma scolastico	78
2. Il paradigma di singolarità: H.U. von Balthasar	79
3. Il paradigma antropologico: K. Rahner - L. Malevez..	99
IV. Ipotesi conclusive	122
 Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli, di <i>Andrea Toniolo</i>	125
1. «Status quaestionis» di avvio	125
2. La genesi e la struttura della fede dei discepoli: ripresa esegetico-teologica	128
3. Il paradigma della fede dei discepoli: implicazioni per la teologia della fede («analysis fidei»)	134
 Fede e libertà. Orizzonte cristologico e prospettive etiche, di <i>Giannino Piana</i>	145
1. I nodi critici della riflessione teologico-morale postconciliare	147
2. Verso un modello fenomenologico-simbolico dei rapporti	150
3. La prassi messianica di Gesù orizzonte di comprensione dell'esperienza cristiana	153
4. La ridefinizione dell'identità della morale cristiana	159

Introduzione

di *Giacomo Canobbio*

Mettere a tema la fede di Gesù implica affrontare alcuni nodi della cristologia contemporanea, che si evidenziano anche nella pretesa innovativa di questa rispetto alla cristologia classica, soprattutto nella sua figura manualistica. In effetti, la tradizione cristologica classica, se ha osato difendere la volontà e la libertà umane di Gesù Cristo, non è giunta ad affermare la fede di Gesù. L'assenza di tale affermazione a fronte di quella della volontà e libertà umane può risultare incoerente solo se si dimentica che il dibattito del secolo settimo aveva come oggetto la volontà salvifica dell'umanità di Gesù e quindi anche il tema connesso della libertà era da comprendere nell'orizzonte della 'sinfonia' tra libertà umana e libertà divina nel volere la salvezza. La difesa della volontà umana di Gesù Cristo non poteva pertanto condurre a considerare l'esercizio di tale volontà come consegna credente di Gesù al Padre. La prospettiva dalla quale si considerava la volontà umana di Cristo, pur inscrivendosi nell'orizzonte soteriologico richiamato, restava legata anzitutto alla costituzione ontologica dello stesso Cristo e non poteva pertanto contemplare l'affidarsi di lui al Padre nell'atto della fede.

La difficoltà della teologia classica a parlare della fede di Gesù sembra avere due radici: la comprensione della fede nella prospettiva della conoscenza e la considerazione della costituzione ontologica di Cristo in termini di unione ipostatica. Delle due radici la prima appare dominante. Infatti, se la fede deve essere intesa nell'ordine della conoscenza (come *cognitio obscura*), e d'altra parte, grazie all'unione ipostatica, Gesù deve partecipare della conoscenza stessa del Padre, la fede non può appartenergli perché a lui nulla rimane oscuro (egli conosce tutte le cose in Dio mediante la visione). In tal senso neppure l'affermazione della sua consustanzialità a noi secondo l'umanità può essere addotta come

fondamento della sua 'ignoranza', per il fatto che la sua umanità, in forza della sua unione con la persona del Figlio, vive già ora nella condizione dell'umanità nel suo stadio di compiutezza (visione beatifica).

A fronte di questa impostazione, legata al dogma cristologico come formulato a Calcedonia, la ricerca più recente ha invece pensato si possa parlare della fede di Gesù. Le ragioni che conducono a tale convinzione sono tre: 1. una ripresa della cristologia 'narrativa', tipica dei vangeli (in particolare dei sinottici), in rapporto ai quali le confessioni di fede successive, di sapore 'metafisico', sarebbero da ritenere una 'riduzione', bisognosa quindi di essere nuovamente esplicitata mediante il ricorso alla narrazione evangelica; 2. una considerazione della fede anzitutto come dedizione/consegna fiduciosa a Dio, anziché come *cognitio obscura*; 3. alcune formule del Nuovo Testamento nelle quali si usa l'espressione «fede di Cristo» (Fil 3,9; Rm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Ef 3,12; Eb 12,2).

Per quanto attiene alla prima ragione, appare determinante l'idea che la verità di Gesù è detta anzitutto nella narrazione della sua vicenda, che i discepoli 'vedono' come il dispiegarsi/manifestarsi della vicenda del Figlio di Dio, di quell'uomo cioè che è tutto dedito alla causa di Dio al punto da vivere con Lui in unità di intenti. Si tratta di una 'cristologia dal basso' che non teme di affermare un processo nella rivelazione/identificazione di Gesù, alla cui base sta la relazione di costui con il Padre. Per quanto riguarda la seconda e la terza ragione, l'accentuazione della *fides qua* rispetto alla *fides quae* permette di considerare Gesù come l'*archegós* e il *teleiotés* della fede (Eb 12,2), colui che realizza in forma compiuta ed esemplare la fiducia in Dio in mezzo alle avversità. Risulta così che le formule del Nuovo Testamento sulla fede di Cristo non vanno intese primariamente come genitivo oggettivo (la fede in Gesù), e neppure direttamente e univocamente come genitivo soggettivo, bensì come «genitivo complesso», ossia indicante il suo atteggiamento filiale che diventa per noi oggetto di fede fino a configurare la nostra attitudine credente.

Le tre ragioni presentano una notevole coerenza: nella formula circa la fede di Gesù Cristo si evidenzerebbe quanto nella narrazione evangelica si mostra costantemente e cioè la relazione di Gesù con Dio/*abba*, quale fondamento e modello della relazione del cristiano con il Dio rivelato da Gesù precisamente in quella

relazione; in essa infatti si manifesta nello stesso tempo la verità/identità di Dio e la verità/identità di Gesù. La fede di Cristo nella duplice valenza di *fides qua* e di *fides quae* non sarebbe altro che quella relazione nella sua complessa costituzione. La fede dei discepoli in tal senso si fonda sulla fede di Gesù, che consiste nel «tener duro sotto la croce» (Eb 12,2) perché grazie alla sua relazione singolare con Dio lo riconosce come affidabile e a lui si consegna. Mediante il suo consegnarsi egli rivela l'affidabilità di Dio come di colui che è in grado di liberare dal male, e rende quindi possibile la fede dei discepoli.

Affermando che la fede di Gesù è la condizione di possibilità della fede dei discepoli si salva sia la singolarità sia la paradigmaticità della fede di Gesù; se ne evidenzia altresì la portata soteriologica inscritta nelle formule paoline relative alla fede di Cristo. Stante poi che questa si attua nello svolgersi concreto della sua vicenda e i discepoli sono coloro che vivono la sequela già nel momento terreno della vicenda di Gesù (e la sequela è figura dell'esperienza salvifica), si può sostenere che la fede dei discepoli non nasce semplicemente dopo la Pasqua, ma è già presente prima di questa: nell'andare dietro a Gesù che vive la sua relazione singolare con Dio essi accolgono la rivelazione che si attua in tale relazione e si consegnano, tramite Gesù, al Dio che egli rivela. Con ciò non si vuol dire che dopo la Pasqua non si dia alcuna novità; questa consiste nel fatto che ora la fede si fonda sulla memoria della relazione credente *di* Gesù e *in* Gesù, che il Dio affidabile, mediante il risuscitamento, ha mostrato essere il 'suo' Gesù e pertanto affidabile al pari di lui.

Questo è il senso ultimo della confessione di fede «Gesù è Signore», con le implicazioni in essa contenute sia per la fede dei discepoli in lui sia per la visione della storia e del male in questa presente ed efficace sulla carne dei medesimi discepoli. Stante la struttura della formula, risulta chiaro che la denominazione «Signore» spiega l'identità di Gesù grazie all'azione di Dio nei suoi confronti (cfr. Fil 2,6-11), azione che è conferma/rivelazione dell'affidabilità di Dio affermata, in forma di anticipo, da Gesù nel suo affidarsi a Dio come al Padre che sa e vuole liberare dal male.

Si evidenzia in tal modo che, vivendo nella sequela la fede di/in Gesù, i discepoli dopo la Pasqua riprendono la visione profetico-apocalittica della storia sulla scorta di quella di Gesù, il

quale grazie alla relazione con Dio poteva decifrare la volontà dello stesso Dio nel dato storico. La coscienza profetica di Gesù, che gli permetteva di vedere nel dipanarsi degli avvenimenti il percorso stabilito per lui dal Dio affidabile, diventa ora la coscienza profetica dei discepoli; tuttavia solo grazie alla memoria viva di Gesù, che alla luce della Pasqua rende perspicua la libertà di lui: essa trovava il suo fondamento nell'obbedienza, i cui contenuti si chiarivano man mano le vicende si svolgevano. Fede e obbedienza si richiamano e trovano il loro luogo originario nella libertà, intesa come decidere di sé in rapporto al mistero della volontà divina da accogliere come disposizione/esposizione del Figlio. Questi realizza se stesso nel lasciarsi disporre/esporre, il che significa volere quanto il Padre stesso vuole, dentro l'opacità dell'intrico delle volontà umane.

In tale prospettiva non si perde l'istanza contenuta nella tradizionale comprensione della fede, la quale include una dimensione di oscurità che nessun dato categoriale riesce a dissolvere in forma compiuta. Si può ritenere che anche Gesù, nonostante l'immediatezza della sua relazione con il Padre, abbia camminato in una condizione di oscurità nella quale ha lasciato che le volontà umane diventassero per lui la cifra della volontà del Padre che disponeva di lui, chiedendogli unicamente di restare disponibile in modo da rivelare l'identità del Dio affidabile. Ancora una volta va ribadito che la rivelazione di Dio avviene proprio dentro la 'fede' di Gesù: l'obbediente fino alla morte svela l'identità di Dio come di colui che è per la vita dell'umanità. La proesistenza di Gesù (nella quale non può essere separata la direzione verso l'alto, Dio, e verso il basso, gli uomini) mostra quindi la verità di Dio intento all'umanità e nello stesso tempo la provenienza dello stesso Gesù: la proesistenza è la chiave ermeneutica dell'affermazione della preesistenza (Thüsing).

Sono qui raccolte le relazioni tenute al convegno sulla «Fede di Gesù», organizzato dal Centro per le Scienze Religiose in Trento il 27-28 maggio 1998. Il percorso compiuto durante il convegno ha presupposto una cristologia dal basso, riconoscendo, come sopra si diceva, che l'affermazione dogmatica dell'umanità di Gesù è soltanto una cristallizzazione (e perciò una riduzione) della narrazione evangelica. La fede di Gesù non è stata pertanto ricavata dall'affermazione della sua umanità, bensì dalla *historia Jesu*. Del resto, se la fede di Gesù fosse dedotta semplicemente dalla sua

umanità, si dovrebbe concludere che la configurazione della medesima fede sarebbe da delineare a partire dalla 'fede dei discepoli', della quale quella di Gesù sarebbe una realizzazione 'superiore'. Per quanto sia vero che tra la fede di Gesù e quella dei discepoli c'è uno stretto rapporto, l'analisi delle formule neo-testamentarie sulla fede di Cristo evidenzia che il punto di avvio della considerazione non è la fede dei discepoli, bensì quella di Gesù: Gesù è *archegós* e per questo *teleiotés* della fede. In tal modo il Nuovo Testamento sottolinea la singolarità di Gesù: egli non è il caso compiuto della relazione credente con Dio, bensì ne è il fondamento. Coerentemente, non si può assumere un concetto generico di fede per applicarlo poi a Gesù in forma eminente. Il processo è inverso: il concreto modo di essere credente realizzato da Gesù diventa paradigma di quello dei discepoli; con la consapevolezza che quest'ultimo si attua sempre e solo nella sequela, che implica una distanza incolmabile tra Gesù e i discepoli: il discepolo resterà sempre tale e dovrà continuare a tenere lo sguardo fisso su Gesù, senza la pretesa di raggiungerlo precisamente nella sua relazione con il Padre.

Il convegno non ha inteso risolvere tutti i problemi relativi alla tematica in questione. Si è trattato di un tentativo finalizzato ad aprire la discussione. Questa dovrà affrontare almeno tre ulteriori questioni:

1. Stante il fatto che la *fides qua* è inscindibile dalla *fides quae*, nel modo concreto di vivere la fede da parte di Gesù che ruolo ha giocato l'elemento categoriale giudaico, del quale egli disponeva, e quello che Gesù propone come novità radicale proprio grazie alla sua relazione singolare con il Padre?

2. In coerenza con questa, qual è la differenza tra la *confessione di fede* di Gesù e quella dei discepoli? E in che modo, stante la differenza chiaramente mostrata dal Nuovo Testamento (i contenuti della confessione di fede di Gesù non si identificano totalmente con quelli della confessione di fede dei discepoli), si può parlare di una fede di Gesù paradigmatica se questa si esprime in una confessione di fede meno esplicita, anche a proposito del Padre?

3. Per il discepolo la relazione con Dio è mediata dalla vicenda umana di Gesù e quindi anche dalla sua fede. Come si può pensare l'immediatezza della relazione credente di Gesù in rapporto alla mediatezza della relazione credente del discepolo?

La risposta a tali questioni avrebbe il vantaggio di chiarire la singolarità della fede di Gesù in dipendenza dalla singolarità della sua identità ontica e, nello stesso tempo, di mostrare la differenza tra la fede 'cristiana' e una generica fede in Dio.

Ma per questo si richiederebbe un altro convegno.

Fede di Gesù e filiazione divina

di Pier Angelo Sequeri

1. *Il rilievo strettamente teologico della vicenda di Gesù e l'interesse cristologico della forma «fiduciale» del rapporto di Gesù con l'abba-Dio*

Il canone della compatibilità della fede cristiana con la *vita Jesu* non è scontabile né scontato: per il singolo come per la comunità. L'istituzione cristiana della fede 'confessante' è indiscutibilmente vincolata, sia in riferimento alla sua origine storica,¹ sia in rapporto alla sua struttura teologica,² al 'riconoscimento' della

¹ «La più recente ricerca su Gesù (*The New Quest*) è interessata alla dimostrazione di una certa continuità sostenendo che il kerygma post-pasquale avrebbe almeno un 'punto di contatto' nell'annuncio pre-pasquale di Gesù (che per molti ha oggi inoltre il valore di *norma normans* della fede)», H. SCHÜRMANN, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano 1996, p. 18.

² L'impulso dato dalla costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II al ricupero della concezione storica e cristocentrica della rivelazione di Dio è stato decisivo anche a proposito della restituzione della fede ad un più intrinseco rapporto con la storia di Gesù. La complessità di questo rapporto, già di per sé irriducibile alla questione apologetica dell'attendibilità dei vangeli come fonti di informazione, è di nuovo oggetto di ampia elaborazione teologica: dal punto di vista esegetico-biblico, teologico-fondamentale, cristologico-sistematico. L'effetto più vistoso della nuova importanza assunta da questo legame tra fede e storia si può riconoscere nella rilevanza sistematica assunta dalla ricostruzione del processo di formazione della fede neotestamentaria. J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia 1993; J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, Roma 1995; R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1993; R.E. BROWN, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1995; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, Cinisello Balsamo 1996. Dal punto di vista teologico-fondamentale, l'evoluzione può essere iscritta nel mutamento di sensibilità indicato da queste due asserzioni. «Forse è concepibile (dal punto di vista teologico-fondamentale) che il Risorto (il quale possedeva naturalmente una missione religiosa riguardo alla radicale vicinanza del Regno di Dio assolutamente vincolante per noi) possa essere sufficientemente riconosciuto già attraverso la sola risurrezione come colui che le affermazioni cristologiche ortodosse del cristianesimo confessano» (K. RAHNER, *Osservazioni sul significato della storia di Gesù per la dogmatica cattolica*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, V, Roma 1974, pp. 287-302, qui

singolare relazione di Gesù di Nazaret con Dio. La rivelazione cristiana ha come fondamento – e non solo come presupposto empirico e strumento espressivo – la manifestazione di Gesù e l'evidenza storica della sua verità teologale.³

p. 299). «L'esperienza delle prime comunità cristiane, legata indissolubilmente al contatto diretto con Gesù e, più tardi, attraverso la *memoria Jesu*, al contatto con il Signore, è la matrice del Nuovo Testamento come testo scritto» (E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1976², p. 41). Attualmente, rispetto a questi modelli, pur contrapposti, della deduzione/evoluzione lineare del rapporto fra storia di Gesù e fede cristologica, si va incrementando una ricostruzione più sensibile al modello della corrispondenza/sovrapposizione reciproca fra evento di Gesù e appropriazione della fede. Dal punto di vista della teologia biblica si muove ad esempio in questa direzione P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur. Une lecture de l'Evangile*, 2 voll., Paris 1997-1998. Dal punto di vista sistematico: J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993: «Gli specialisti del Nuovo testamento sanno che la predicazione degli apostoli è imperniata sull'evento pasquale della morte e risurrezione, e che i racconti evangelici sono stati composti, non in un ordine cronologico, ma *per essere letti* sul medesimo asse, poiché il ministero di Gesù è raccontato, dal suo inizio, in forma di processo, il pensiero della morte vi è spesso presente, la sua risurrezione vi è pure prefigurata in diverse occasioni, e i racconti della natività sono immersi essi stessi nella luce della Pasqua. Questa ottica pasquale è anche al centro del contenzioso che oppone la nuova cristologia all'antica teologia del Verbo incarnato: quest'ultima prende l'incarnazione come fondamento del suo discorso sul cristo, mentre l'Evangelo punta in direzione della risurrezione. Il rilievo evidenzia anche il procedimento e la difficoltà teologica della nostra impresa: si tratta di restituire la fede della Chiesa, ma attraverso il cammino della storia che ha condotto Gesù alla morte e alla risurrezione ... Noi abbiamo dunque l'impegno di indagare come si possa accedere alla fede nel cristo (e al tempo stesso in Dio) seguendo i racconti dei vangeli, di quale fede essi rendano testimonianza, come sia possibile all'uomo di oggi condividere la medesima fede, e se sia possibile per questa stessa via raggiungere la fede della tradizione» (pp. 13 e 16). L'ulteriore incremento che in queste nostre riflessioni intendiamo suggerire, starebbe nel fatto che l'ottica della fede apostolica sarebbe già in partenza *concepita in termini di reciproca correlazione* fra la storia di Gesù e l'esperienza del Risorto, in modo che nella maturazione della coscienza credente i due momenti si sostengono a vicenda. Più esattamente: «le due grandi correnti della tradizione [quella incentrata sulla testimonianza della salvezza inaugurata con la risurrezione di Gesù e il dono dello Spirito e quella della narrazione memoriale della storia di Gesù] erano predisposte all'unificazione. Nei vangeli confluiscono entrambe: partendo dalla Pasqua e restando sempre nell'orizzonte della fede pasquale, ci si volge decisamente al Gesù terreno ... Tutto ci porta a concludere che questa corrente di tradizione incentrata sulla risurrezione, fu messa in moto immediatamente con la Pasqua stessa (ed è questa in effetti la conclusione condivisa praticamente da tutta la ricerca neotestamentaria), mentre l'altra si è formata attraverso un successivo, graduale recupero del materiale risalente al Gesù terreno, stimolato, come spinta di partenza, dalla fede pasquale stessa», V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizione e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997, pp. 278-280. Sul nuovo interesse del confronto sia esegetico che teologico con il profilo della *historia Jesu*: G. SEGALLA, *La 'terza ricerca' sul Gesù storico*, in «Studia Patavina», 40 (1993), pp. 463-515; A. POMPEI, *Gesù terrestre. Criteri di fedeltà ecclesiale al vangelo e dibattito ecumenico*, in «Miscellanea Francescana», 96 (1996), pp. 455-488.

³ Si tratta naturalmente, come ormai dovrebbe essere acquisito, di una evidenza che non è né empirica, né concettuale, bensì corrispondente alla forma di una manifestazione simbolica della verità teologale. Dove appunto il senso della verità teologale diventa real-

La vita storica di Gesù di Nazaret si mantiene rigorosamente entro la forma della verità di Dio come dedizione per l'uomo, e la esegue intenzionalmente come il tema originario della propria testimonianza. Di qui la consegna di sé alla logica, certamente anomala, di una identità religiosa che cerca altrove, rispetto al codice ambivalente della tradizione del divino, la propria legittimazione. Nell'attuazione di tale consegna Gesù stesso appare radicalmente coinvolto nella dinamica di quel rapporto fra il «vedere» e l'«affidarsi» che chiede all'uomo di scoprire nella sua stessa vita i segni della «paternità» da cui proviene e della «filialità» alla quale è destinata.⁴

La totale confidenza della relazione all'*abba*-Dio, che in Gesù coincide con la perfetta assimilazione della sua volontà e con l'esercizio di una singolare coscienza filiale, è ormai da tempo all'attenzione dei teologi e degli esegeti. Sulla «esemplarità» di questo atteggiamento fondamentale di Gesù in ordine all'essenza della «fede», intesa nella sua tradizionale accezione di relazione esistenziale/teologale con Dio, e non nel senso intellettualistico/empirico proprio del moderno ordine conoscitivo, non mancano indicazioni esplicite e implicite del Nuovo Testamento (Gal 2,16.20; Rm 1,17; 3,22; Fil 3,9; Eb 5,20; 12,2). Di per sé, già l'elaborazione di questo aspetto sarebbe di assoluta rilevanza per il riscatto della teologia della fede dalla contrapposta deriva della sua mortificazione intellettualistica e sentimentale.

In un contesto teologico in cui prevaleva la designazione della fede come strettamente legata ai limiti della condizione finita e peccatrice, in contrapposizione radicale con la «visione» che qualifica la condizione beata della perfetta relazione con Dio, la rappresentazione della «fede di Gesù» sembrava minacciare la singolare verità cristologica della sua identità trinitaria con il Figlio. E ciò imponeva l'elusione o la reinterpretazione dei testi biblici che vanno in questa direzione (si veda, per esempio, *Summa Theologiae* III,7,3, a proposito di Rm 1,17 e Eb 12,2, in netto contrasto

mente accessibile alla coscienza universale, consentendo alla certezza affermativa dell'assenso credente un rimando fenomenologico fondante ed ermeneuticamente fondato. In modo tale che appunto l'intenzionalità veritativa della coscienza credente, pur indeducibile dall'evidenza simbolica, possa nondimeno distinguersi apprezzabilmente (e in modo anche criticamente sostenibile) dalla pura autoreferenzialità di una volontà interpretante. Cfr. G. COLOMBO (ed), *Evidenza e fede*, Milano 1988.

⁴ Personalmente ho sviluppato questa prospettiva, assegnando un ruolo determinante alla figura della *fides Jesu*, in P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia 1997², pp. 159-242.

con la lineare impostazione del maestro Pietro Lombardo, *Sententiae* III,23).

L'elaborazione più approfondita del carattere integralmente storico della incarnazione, e il recupero della più sostanziale nozione di fede come principio di una relazione di totale adesione esistenziale a Dio, consentono oggi di apprezzare l'importanza di quella indicazione, senza pregiudizio (anzi) per la comprensione dogmatica della singolarità e unicità della identificazione di Gesù con il Figlio. In questa prospettiva la fede di Gesù diventa il principio stesso della modalità rivelativa e storica dell'incarnazione; e al tempo stesso il fondamento di quella felice relazione con Dio che attua il Regno nella sua stessa persona. Ed è sul fondamento di quella fede, e del suo esito nella risuscitazione di Gesù dai morti, che la nostra fede in lui realizza, per suo tramite, la comunione con Dio che ci libera dal male e ci introduce nella vita eterna di Dio.⁵

Lo sviluppo cristologico del motivo neotestamentario della fede di Gesù, in ordine al contributo che essa può portare alla determinazione e alla intelligibilità dell'identità di Gesù come Figlio eterno di Dio fatto uomo, si prospetta in tre direzioni.

Una è di tipo, diciamo così, metodologico, e riguarda l'unità dei due testamenti. In tale prospettiva infatti, un'interpretazione cristologicamente conseguente dell'antico patto può seguire il filo della formazione del perfetto credente in cui il Dio dell'alleanza desidera identificarsi, per consacrarne il compimento a favore di tutti.⁶ Le altre due conseguenze riguardano le implicazioni del

⁵ Per la ripresa moderna del tema, si vedano per esempio: G. EBELING, *Jesus und Glaube*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 55 (1958), pp. 64-110; K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, trad. it., Brescia 1974, pp. 249-269; J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. annuncio e storia*, trad. it., Brescia 1993, pp. 171-173; I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in early Christian Traditions*, Cambridge 1995.

⁶ È doveroso ricordare che questa prospettiva non riscuote interesse specifico e sistematico nell'ambito della teologia e dell'esegesi. Ovvio che se ne parli in qualche modo quando si studia il nesso tra Gesù e la figura del 'Servo di JHWH' di Isaia. Ma l'argomento è interamente assorbito dalle questioni relative alla coscienza soteriologica di Gesù e alla interpretazione proto-cristiana del valore salvifico della sua morte. Cfr. P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur: De la lecture critique à l'hermeneutique*, Paris 1981; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo*, cautamente accenna al collegamento di questa tradizione profetica (soprattutto Is 52,13-53,12) ai tratti dell'autocoscienza che trapela dalla predicazione e dal comportamento di Gesù: ma il riferimento principale è all'*a priori* della coscienza di un morte espiatoria e salvifica (pp. 160-163). Tra gli ostacoli che rendono problematica l'idea di un'integrazione neotestamentaria di questa tradizione, Penna cita tra l'altro «il fatto che né il Messia né il figlio dell'uomo hanno mai avuto in Israele

dogma cristologico, in coerenza con la figura originaria della rivelazione storica. Da un lato in termini di radicale assicurazione della *homousia* del Figlio con l'umanità storica e mortale di Gesù, che si compie appunto come figura riuscita del perfetto credente: e adombra tale riuscita nella disponibilità di Dio al compimento escatologico della intesa affettiva con la creatura oltre la morte.⁷ Dall'altro come accesso rigorosamente anti-agnostico di Gesù alla qualità ontologica trascendente della sua singolarità di Figlio: che consente di riconoscere in Dio stesso la radicale apertura alla

una sorte di sofferenza e tanto meno di espiazione per i peccatori», e che «Is 53 nel medio giudaismo non conobbe mai un'interpretazione messianica individuale» (p. 163). Mi domando se questi fatti non potrebbero suggerire l'opportunità di rivedere precisamente l'accanimento apologetico sulla questione dell'autocoscienza sacrificale di Gesù: rendendo appunto plausibile una più fondamentale associazione della tradizione profetica del servo fedele (e messia non dominatore) che incarna precisamente la figura del perfetto credente. Trovo persuasiva l'impostazione del raccordo in senso contrario (dalla incondizionata dedizione per la rappresentanza della *basileia* di Dio a favore degli uomini, alla identificazione della propria morte come compimento necessario di quella destinazione) formulata da H. SCHÜRMANN, *Regno di Dio e destino di Gesù*, pp. 55-139. Penso anche alla possibilità che la stessa lettera agli Ebrei, interrogata sullo sfondo della connessione obbedienza/fede, e non solo obbedienza/passione, offra risultati persino migliori, per la ricognizione della sua struttura cristologica, di quelli che emergono dalla consueta polarizzazione sul legame sacrificio/sacerdozio. L'inquadramento di Gesù, «autore e perfezionatore della fede», al culmine della storia della fede che riassume l'intera storia salvifica, presenta una vistosa intenzione 'ermeneutica' e 'sistemica', che potrebbe essere forse utilmente approfondita come chiave di lettura della peculiare mediazione di Gesù: singolare e corporativa ad un tempo. In questo senso trovo sorprendente che un testo giustamente orientato come quello di J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo. Unità del Nuovo Testamento?*, escluda dalla sua analisi dell'intero epistolario neotestamentario la lettera agli Ebrei con questa singolare motivazione: «Non ho voluto verificare la mia ipotesi con l'aiuto della lettera agli ebrei, forse perché, essendo un saggio di cristologia, questo scritto costituiva una testimonianza ideale. Il fenomeno di cristologizzazione dei diversi campi della teologia mi è sembrato molto più interessante» (p. 118). Aggiungendo in nota n. 114: «Si obietterà certamente che questo scritto non cristologizza la fede, che non viene lì mai definita come fede in Gesù Cristo. Ma l'insistenza della lettera agli Ebrei sulla mediazione di Cristo e i suoi effetti relega in secondo piano la fede in lui. Da notare anche che la fede è lì messa in rapporto con Cristo in due passi importanti: Eb 12,1-2 (dove Cristo è modello di fede) e in Eb 10,19-25 (dove egli ha reso possibile l'obbedienza della fede)». L'assunto programmatico del libro, ben formulato e del tutto condivisibile (cfr. pp. 9-40), mi appare di fatto eseguito in una chiave che ne limita sensibilmente i risultati. Nel corso dell'esposizione infatti vediamo aggravarsi a tal punto la distinzione (già in sé non del tutto perspicua) fra fede cristologica e cristologizzazione della fede, da rischiare la perdita del loro effettivo legame. L'impressione è che la convezionale separazione teologica alla quale si vuole ovviare, perché estranea al Nuovo Testamento, rimanga invece il criterio dominante per l'istruzione e lo svolgimento della ricerca teologico-biblica.

⁷ La consostanzialità di Gesù con la condizione dell'*homo viator*, che impedisce di pensare ad una umanità estranea a quella reale, non va considerata un'ovvietà. Nella condiscendenza divina c'è un mistero da pensare a fondo anche da questo lato, non soltanto da quello della divinità del figlio.

determinazione di una reale corrispondenza affettiva, escludendo l'idea della generazione eterna come semplice raddoppio o ripetizione della divinità del Padre.⁸

2. *L'«homousia» umana del Figlio nella incompiuta battaglia per la gnosi ortodossa della fede: «Ur-frage» del Gesù storico*

Il grande confronto che inaugura la tradizione di un pensiero specificamente cristiano su Dio, impostato sul fondamento della manifestazione di Dio in Gesù, è anzitutto battaglia sulla intrinseca qualità teologale della *historia Jesu* (in quanto effettività/effettualità di Dio, e non come semplice predicazione/attestazione riguardo a Dio).

Nel contesto della lunga ed estenuante battaglia contro la gnosi, che mira ad imporre l'omologazione del cristianesimo in termini di 'spiritualità teologale' (tardo-giudaica e neo-platonica) alternativa alla storia, l'ortodossia fa appunto valere la *memoria Jesu* come elemento discriminante per la singolarità della confessione cristiana di Dio.

In tale quadro, l'ontologia teologale di Gesù è ostinatamente esplicitata e custodita nell'orizzonte della sua iscrizione dentro il realismo fenomenologico dell'evento fondatore (la *historia Jesu*, appunto). Sia nel senso di una 'effettualità' fondante, ossia di una determinatezza storica della manifestazione di Gesù, iscritta nell'attestazione memoriale del canone biblico, che non deve essere dissolta nel costruito mitico (ontologico) o allegorico (ermeneutico) che la interpreta. Sia nel senso di una 'effettività' di Gesù di Nazaret che è costitutiva della verità di Dio proprio nella sua qualità di evento che accade, e perché accade.

⁸ E qui bisognerà riprendere a pensare con più coraggioso rigore la testimonianza di Gesù medesimo. Perché mai la cura con la quale Gesù identifica le prerogative del Padre rispetto al figlio, («Dio solo è buono», «Il giorno e l'ora solo il Padre li conosce», e molte altre figure del rispetto e dell'obbedienza che rivelano l'intenzione di non sostituirsi e di non essere sostituito all'*abba*-Dio) dovrebbe valere essenzialmente come cautela didattica o temporanea restrizione, e non come rivelazione della posizione del figlio in quanto figlio? Il figlio confessato dalla fede è «consostanziale», «della stessa natura», «uguale» rispetto al Padre. Ma sempre come figlio. E sul fondamento della rivelazione cristologica di Gesù a proposito di ciò che significa essere figlio.

La vicenda è tanto più significativa, per il fatto che l'ortodossia non dispone di alcuna elaborazione propria, né di alcuno sfondo culturale e teorico significativo per sviluppare questa determinazione. Lo sfondo infatti è semmai a favore della gnosi. In questo senso, l'ortodossia ne frequenta infatti tutte le figure possibili. Ed è proprio questo che ci mette nell'imbarazzo con il tenore verbale e speculativo di molti testi (da Paolo a Origene).

D'altronde i materiali migliori per la teo-logia sono comuni: la tradizione giudaica (più o meno esoterica) della interrogazione delle scritture sacre, e la grande speculazione neo-platonica (o semplicemente post-platonica) sul divino. La gnosi è dunque sostenuta da un'importante tradizione ermeneutica del testo sacro, e dalla più raffinata spiritualità filosofica dell'epoca. È infine ispirata dal vento gagliardo della religiosità antico-orientale, che raccomanda la qualità di una sequela di alto profilo ascetico-spirituale, che svolga nel contempo ruolo di *leadership* nei confronti di una religiosità popolare più immaginosa e convenzionalmente devota, legata appunto all'esteriorità della storia. Ilici, psichici, spirituali: con molte variazioni, binarie o ternarie, lo schema rimane in vigore tutt'oggi.

Il punto di resistenza ricavato dall'attaccamento all'orizzonte di una verità teo-logica che «proprio lì» si costituisce (nella storia di Gesù e dei suoi), e «proprio così» si rivela (come effettività/effettualità di Dio in Gesù), è indubbiamente il rifiuto di ogni modello provvisorio/transitorio della identificazione di Dio in Gesù. In questo senso, «incarnazione» e «assunzione» sono anche modelli gnostici che vanno continuamente corretti: Gesù è il Signore, Gesù è il Figlio, Gesù è il Messia, Gesù è il Risorto.

L'anomalia, ossia la ferita del modello neo-platonico di riferimento, è sempre evidente, anche quando si fa invisibile nell'uso *ab-solutus* della stessa parola, dello stesso sintagma, della stessa formula. *Lógos sárx egéneto*: la differenza è di un capello e di un abisso.

Si tratta infatti di de-cidere la sua interpretazione in riferimento alla singolarità di questo differente che è Gesù. Lo sfondo comune impone la distanza dell'incarnazione dal protocollo della trasformazione della sostanza; l'elemento differenziale ne vieta l'aggiustamento in termini di puro rivestimento della identità del *Logos*. La decisione può essere presa e confermata soltanto rammemorando che il *Logos* della vita è quello stesso che «le nostre

mani hanno toccato e i nostri occhi hanno visto». Il Signore è lo Spirito; ma soltanto se il Signore è Gesù risorto, e Gesù risorto è – e rimane – il figlio di Maria crocifisso. Ché «altro» la fede non conosce e non sa.

L'operatore anti-gnostico del compimento della verità teologica, nell'esperienza di rivelazione cui approda l'evento fondatore, è appunto il referente «corporeo» dell'identificazione di Dio in Gesù.

Quello che appunto fa la differenza: sia nei confronti di ogni ricorrente attenuazione della singolarità ontologica della verità di Dio che vi si iscrive, sia della radicalità fenomenologica della sua manifestazione (quello che si vede è precisamente ciò che è). Corpo del Figlio veramente morto e veramente risorto: dunque corpo che permane, riferimento non transeunte dell'identificazione del Figlio in terra e in cielo (Gesù è Signore, l'Agnello ferito è sul trono dell'Altissimo). Il realismo dell'azione/rivelazione di Dio che vi si iscrive è determinato, nella sua possibilità di riconoscimento, dall'identificazione del corpo del Signore: dove invece esso è superato, trasceso, semplicemente rivestito e utilizzato, anche il Signore è perso. Corpo di comunione nell'eucaristia cristiana, il cui discernimento è questione di vita o di morte. Corpo di rivelazione nelle sante scritture, che sono *litterae Dei*. La corporeità del Figlio qui è simbolicamente densa di una risonanza che include/rappresenta interamente Dio (*pléroma, eikón, morphé*) e lo Spirito (il Signore è lo Spirito) ma senza perdere il vincolo con l'indice realistico della «carne». *Caro cardo salutis*.

Il vettore di significazione, cioè la modalità prospettica secondo cui l'operatore anti-gnostico svolge la sua funzione di indirizzamento e di resistenza, è notoriamente quello salvifico-escatologico: salvezza dell'uomo, riscatto della creatura, liberazione dal male, compimento della redenzione come divinizzazione della creatura.

Ciò non deve però essere interpretato come adozione di una linea «funzionale» dell'interpretazione cristologica di Gesù che sottace corrispondentemente l'approfondimento «ontologico». Una simile linea di interpretazione non corrisponde in alcun modo alla storia effettiva delle dottrine. I suoi presupposti sono infatti impiantati in una contrapposizione anacronistica, priva di giustificazione: sia in punto di merito che dal punto di vista dell'orizzonte culturale. La contrapposizione infatti è tipicamente moderna: ultima-

mente sancita dall'opposizione razionalistica del fenomenologico e dell'esistenziale all'ontologico e al metafisico. Ma affonda le sue radici nel razionalismo della filosofia e della teologia neoscolastiche, le quali, in ragione della impostazione soprannaturalistica della verità rivelata, la iscrivono nel concetto metafisico di una «essenza» che si sottrae all'evidenza fenomenologica della «storia». Sul piano ermeneutico-dogmatico, l'assegnazione della lingua pre-scolastica (cioè biblica e patristica) al regime del discorso simbolico e funzionale, rappresenta per altro l'estremo tentativo di legittimare la testimonianza della tradizione. L'insufficiente chiarezza nella determinazione della formula dogmatica, viene infatti riabilitata come disinteresse nei confronti della verità essenziale dell'ortodossia, a favore di un'attenzione più esplicita alla sua dimensione storico-salvifica.

Nella realtà, l'adozione di quella contrapposizione fra ontologico e funzionale è storicamente priva di senso. Il pensiero antico della storia e della prassi è ontologico e metafisico nella sua struttura epocale: nessuna determinazione della verità, tanto meno quella che riguarda il divino, è in grado di collocarsi dentro una simile contrapposizione. Non esiste una fenomenologia del pensiero che non sia anche metafisica dello spirito, né esiste una concezione simbolica della natura e della storia che non sia immediatamente elaborata sul registro di una ontologia del cosmo sacro e dell'agire divino.

Nell'ambito della cristologia, e in genere della disputa intorno alla «verità» di Gesù Cristo e del cristianesimo, il primato accordato alla prospettiva soteriologico-escatologica è semplicemente lo sfondo generale della filosofia e della religiosità dominante. Le questioni della salvezza, della felicità, del riscatto, del compimento della vita spirituale e della sua perfezione sono il tema specifico della verità filosofica e religiosa. Ed è precisamente nelle costellazioni di questo orizzonte che si accende l'interesse per l'elaborazione del fondamento metafisico e teologico della singolarità cristiana.

L'operatore della metafisica gnostica del cristianesimo è precisamente quello dello «spirito», disposto sull'asse che congiunge la tradizione «illuministica» del *Logos* con quella «energetica» della *Ruah*.

Il progetto gnostico – assolutamente «seducente», a fronte di una fede cristiana priva di una propria «cultura» teorica – è appunto

quello della trasformazione del cristianesimo da sapere della fede in spiritualità del sapere. La tentazione è trasparente: per questa via, si apre la strada alla sostituzione del singolare primato della carità evangelica, «duro» da assorbire quale referente dell'«Assoluto» nell'ordine teologale, con quello della contemplazione salvifica, ricevibilissimo nel contesto antico-orientale, tardo-giudaico, neoplatonico dell'epoca.

La dura opposizione di Paolo e di Giovanni nei confronti di questa gnosi (1Cor 12; 1Gv 2) non ne ignora la forza. Ne comprende persino la congruenza con l'alto profilo della fede cristiana, che certo appare ormai irriducibile alla congiunturale formazione di una sequela ideologico-messianica. E pertanto ne parla volentieri la lingua, accreditando nell'orizzonte di una *Weltanschauung* spirituale di alto profilo la radicalità dell'ordine cristiano della giustizia/giustificazione religiosa come *agápe*. Ma al tempo stesso ne colpisce con durezza priva di sfumature il potenziale di perversione nei confronti dell'inedito cristiano della verità di Dio, sulla quale il «corpo crocifisso» di Gesù, principio dell'amore di Dio e fondamento della vita eterna per i molti, ha la prima e l'ultima parola (1Cor 1,23; 2,2; 1Gv 1,2-3; 5,1-8).

E tuttavia non è in grado di elaborare, il cristianesimo antico, il mutamento corrispondente dell'ontologia che pensa Dio.

L'osservazione va subito precisata. Le correzioni apportate dallo sviluppo del pensiero cristiano a riguardo della concezione di Dio, quelle che appunto approdano alla «dogmatica» cristologica e trinitaria, sono certamente sostanziali: e istituiscono la singolarità cristiana dell'idea di Dio in termini che modificano profondamente la cultura stessa dell'occidente. La novità non muta però l'idea del divino sulla quale si edifica l'«invenzione» del canone cristologico e trinitario. La cosa del resto non è neppure storicamente pensabile: la forza di quella idea del divino rappresenta l'orizzonte atematico e irriflesso di una evidenza originaria, un *a priori* della coscienza religiosa e anche filosofica del mondo. L'ambizione del pensiero cristiano è semmai quella di mostrare che la «nuova» fede non compromette l'alto profilo di quella concezione: anzi la custodisce con maggior rigore, nel momento stesso in cui ne afferma risolutamente («biblicamente») la radicale apertura antropologica e salvifica.⁹

⁹ W. PANNENBERG, *L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica*, Napoli 1991.

3. *L'«homousia» del Figlio con Dio: l'elaborazione incompiuta dell'ontologia della «historia Jesu» nel registro ellenico del pensar-Dio*

L'integrazione cristologica e trinitaria della concezione di Dio, altamente innovativa, è da pensare nella sua singolarità cristiana: cioè nella sua necessità di lasciarsi istruire dalla fenomenologia di Gesù (effettività ed effettualità storica del Figlio solidale con la creazione) che dice l'originario e il definitivo (*Pater*) della relazione 'con Dio'; e dunque della relazione 'nel divino' (la cui forza è in verità *Pneuma*).

La provocazione gnostica si concentra proprio nell'obiettivo di mettere in questione quella che sembra la volgarizzazione dell'ontologia del divino implicita nell'*intentio* ortodossa della *pistis* apostolica, che vuole mantenerla perfettamente e irriducibilmente aderente alla fenomenologia di Gesù. La provocazione sollecita l'ortodossia alla prodigiosa individuazione della «corporeità» come operatore simbolico discriminante della singolarità spirituale cristiana, congruente con la difesa della originalità cristiana del principio salvifico del mondo umano e del mondo creato. Per potersi affermare, questa difesa deve però necessariamente fare perno su una concezione consensuale del divino, intesa al meglio della sua tradizione filosofico-religiosa. Perché soltanto in questo modo potrà brillantemente passare al contrattacco, rimproverando alla gnosi la rozzezza delle sue fantasiose concezioni teogoniche e cosmogoniche.¹⁰

In questo senso, il compimento della dottrina cristologica, ossia la dottrina che si batte vittoriosamente per l'«inclusione» della piena «*homousia* divina» del Figlio e dello Spirito nell'orizzonte della tradizionale concezione (ebraica) di Dio, è anche il momento in cui si consolida il modello della derivazione della *historia Jesu* (e della *historia salutis*) dalla sua verità pre-esistente in Dio. La sponda della dottrina di Atanasio che riguarda la concezione del Figlio incarnato, ben prima della Scolastica e del tutto indipendentemente da Aristotele, va già ricomponendosi intorno al

¹⁰ Esempiare chiarezza e precisione di riferimenti per orientarsi nel confronto cristiano con il mondo complesso della gnosi antica si trovano in A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, 2 voll., Casale Monferrato - Roma 1995.

profilo di una realtà di Dio che, inclusiva ormai a pieno titolo della differenza del Padre del Figlio e dello Spirito, deve conservare la perfezione dell'immutabilità che la qualifica come esterna al movimento della storia: anche quella dell'incarnazione; e persino quella della nostra conoscenza della sua azione salvifica.¹¹

La problematica cristologico-trinitaria successiva, pur utilizzando gli stessi argomenti che hanno imposto l'integrazione anti-gnostica della concezione del divino, muta sostanzialmente segno.

Si tratta ora essenzialmente di assicurare alla teologia cristiana l'integrazione innovativa sviluppata a riguardo dell'idea filosofico-religiosa di Dio, concepita come universale, attraverso la fede-in-Gesù che è inclusiva della normativa fede-di-Gesù (la relazione con l'*abba*-Dio). L'integrazione va infatti a toccare direttamente la concezione «spirituale» (immateriale e atemporale, neoplatonica) e «monoteistica» (ebraico-giudaica) del suo principio ontico. L'elaborazione della dottrina cristiana si sviluppa pertanto nell'ordine della conferma della sua coerenza interna, che deve poter essere mantenuta anche a fronte dell'esigenza di salvaguardare, con l'unicità di Dio, l'incarnazione del Figlio e l'opera dello Spirito nella storia della creatura.

Il modello di Calcedonia, con la sua lingua di compromesso, è già formale: e comunque, per quel tanto che il vettore simbolico della sua ermeneutica appare guidato dallo schema dell'incarnazione umana del Verbo divino, sbilanciato a favore della pregiudiziale tutela dell'immodificabilità della natura divina del Figlio, piuttosto che dell'integrità della natura umana di Gesù. La storia successiva in effetti, appare interamente governata dai problemi indotti dalla necessità di sviluppare analiticamente tutte le componenti antropologiche (coscienza, volontà) in riferimento alle quali questo sbilanciamento deve essere aggiustato.

La vicenda di questi sviluppi, occupa ed esaurisce la propria spinta propulsiva nel periodo che va dalla grande Scolastica al secolo scorso.

Il dogma cristologico e quello trinitario si assestano nel luogo del fondamento della originale concezione filosofico-cristiana di Dio. Ma perdono progressivamente la vitalità del processo di reciproca integrazione fra l'ontologia del divino e la fenomenologia della rivelazione, che deve assicurare l'equilibrio della duplice

¹¹ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica* 2, Brescia 1994, pp. 341-346.

homousia di Gesù. Il legame della verità cristologica e trinitaria non è più assicurato dalla forza dirompente e produttiva che proviene dal riconoscimento dei fatti di rivelazione come momenti che rimandano al principio cristologico in termini di evento fondatore dell'identità di Dio. La *historia Jesu* appare il luogo della manifestazione in cui l'unità fra l'identità cristologica di Gesù e la rivelazione trinitaria di Dio, più che accadere, viene resa conoscibile. Debole rimane pertanto la consapevolezza di poter/dover trarre, proprio dall'effettualità di Gesù, non la semplice ontologia trinitaria di Dio, bensì il fondamento di una singolare – e letteralmente impensata/impensabile – fenomenologia relazionale del divino. Che è il tema proprio della singolare esperienza umana del Figlio che indichiamo come *fides Jesu*.

La storia/storicità di Gesù vede così ridursi progressivamente il carattere di principio attuale e permanente (intrascendibile) del pensar-Dio secondo la sua propria verità. La dottrina cristologico-trinitaria classica integra innovativamente la concezione di Dio, ma tende a lasciare intatta l'ontologia del divino. In quanto sfera dell'essere spirituale/eterno che pre-esiste e rimane esterno alla natura creata, la realtà ontica della natura divina rimane sensibilmente declinata sul modello ultimamente fisicalistico dell'ente *in rerum natura*.

Il sistema della filosofia separata ha indubbiamente avvertito per primo le insufficienze dell'esito incompiuto della battaglia anti-gnostica intorno alla determinazione della «natura» e della «identità» dell'essere divino. L'avvertenza è legata alla percezione delle aporie di una concezione dell'Assoluto spirituale non compiutamente svolta nelle sue specifiche determinazioni: quelle appunto che fanno capo alla «vita» dello spirito e alla «forma» della coscienza. Il ritardo della teologia ha indubbiamente favorito l'emergere di un pensiero dell'autocoscienza divina coerente con la storicità di Dio, ma separato dalla storicità di Gesù (da Hegel a Whitehead). Il pensiero della *homousia* del Figlio con l'umanità dell'uomo non si è lasciato sfuggire l'occasione di aprirsi un varco per compensare l'idealismo di quell'approdo, occupando lo spazio di un'umanità di Dio che ne riconduce la perfezione ideale alle figure del desiderio e dell'attesa incompiuta dell'umanità (da Feuerbach a Bloch). L'esito del mancato approfondimento fenomenologico-teorico della *res divina* all'interno della teologia, si riflette sintomaticamente nell'imbarazzo della odierna teologia

delle religioni (a conferma del nesso strettissimo fra il ricupero della singolare umanità religiosa del Figlio di Dio, che si realizza nella figura di «Gesù-credente», e la corrispondente interpretazione dell'uomo religioso). Essa infatti è tentata di individuare il punto di contatto di Dio e dell'uomo in una ontologia dell'essere divino rispetto alla quale l'*homousia* del Figlio appare come il caso tipico dell'uomo credente: inteso, quest'ultimo, come figura assoluta dell'universale salvifico che si realizza nelle molte particolarità religiose. Dove appunto l'umanità di Dio non può essere pensata se non come l'umanità dell'uomo che dà forma determinata alla propria ricerca di Dio. La quale propriamente, nella sua rispettiva singolarità, è l'universale concreto della religione.¹²

In verità la filosofia separata era già stata sospinta verso la discussione dello sfondo metafisico della concezione dell'essere divino dall'attestarsi della crisi nominalistica, che faceva valere il primato della «volontà» nella determinazione teologica dell'originario (Ockham); e prima ancora, aveva assorbito il successo del modello «psicologico» della interpretazione trinitaria di Dio (Agostino). Dal momento però che la teologia cristiana appare attardata, alle soglie della modernità, intorno alla difesa di un sistema metafisico dell'essere divino decisamente incline ad una interpre-

¹² In altri termini, la qualità salvifica della fede sarebbe una variabile indipendente dalla verità della rivelazione. Ma al tempo stesso, essa si rifletterebbe sulla legittimazione delle forme religiose date, individuandole come figure di quella verità. Per questo tipo di discussione, cfr. G. COLOMBO (ed), *Cristianesimo e religione*, Milano 1992. Mi permetto di segnalare l'impressione che sia la pressione crescente dell'immagine 'politicamente corretta' del 'relativismo culturale', più che non l'approfondimento dell'universalità salvifica della fede, ad indurre una crescente disaffezione della *nouvelle vague* teologica verso una cristologia della 'singolarità' di Gesù. Il ricupero biblico-teologico di questo profilo era stato salutato con estemporaneo favore, nei decenni passati, soprattutto come un antidoto efficace alla rigidità concettualista e mono-culturale della cristologia scolastica e dell'apologetica razionalistica. Con analoga prevalenza di motivazioni congiunturali, esso incomincia ora ad essere riguardato come un ostacolo alla omologazione teologica del dialogo religioso, che si ritiene più favorito dal ritorno al concetto cristologico della incarnazione del *Logos* di Dio, capace di trascendere come tale la particolarità contingente della storia di Gesù. Il paziente approfondimento del momento fenomenologico-teologico dell'*eidos* di Gesù, che interpreta la sua singolarità precisamente come principio che rende accessibile nella fede la reale universalità cristologica dell'*unicum* di Dio e della salvezza, chiede certo più applicazione e più rigore del libero adattamento narrativo dell'annuncio e della generica schematizzazione concettuale della testimonianza. In compenso la restituzione dell'univocità del sapere della fede al movimento istruttivo e normativo dell'evento fondatore promette di aprire soluzioni anche culturalmente più adeguate e di meno estemporanea qualità ecumenica. La riuscita di questo progetto per altro, per quanto attiene al suo momento riflessivo e critico, dipende quasi esclusivamente dalla qualità dell'alleanza che si potrà sviluppare fra teologia ed esegesi cristiane.

tazione naturalistica della sua onticità (la differenza essendo assicurata dalle coppie fisica/metafisica, naturale/soprannaturale), la discussione intorno alla qualità ontologica del divino tende al recupero dei motivi antinaturalistici della gnosi antica.

La dignità razionale dell'essere divino mira così ad essere riscattata da ogni residuo naturalistico. Ciò significa però, nel mutato orizzonte culturale della modernità, una inclinazione alla contestualizzazione dell'essere divino nella sfera del pensiero, della coscienza, dello spirito soggettivo: precisamente in quanto tale sfera rimane capace di assicurare all'essere divino l'universalità e la trascendenza che ineriscono alla tradizione universale dell'idea di Dio, epurata dei «referenti mitici» che la riconducono alla contaminazione con le ingenue cosmogonie antropomorfe delle religioni antiche e con le pretese rivelazioni positive delle religioni confessanti. L'orientamento è appunto favorito dalla perdurante inerzia del pensiero cristiano nei confronti di una revisione critica dei presupposti naturalistici dell'ontologia ormai divenuta tradizionale. Ma anche dall'intenzione esplicita di rimuovere definitivamente il pensiero dell'essere divino da ogni vincolo di risolutiva identificazione con una qualche singolarità storica che avanzi come tale pretesa di verità assoluta (l'evento fondatore, la tradizione dogmatica).

Di qui l'esito difforme del processo immanente alla moderna filosofia della religione da Spinoza a Feuerbach (che di per sé mira ancora a comprendere la religione, non a vanificarla), dentro il sistema della ragione (moderna) con pretesa di validità universale.

Da un lato infatti, in quanto il processo muove dall'esigenza di superare il dualismo di natura e soprannaturale, come anche la staticità della reduplicazione ontica dell'ente fisico e dell'ente metafisico, il suo indirizzo appare propulsivo nei confronti di una apertura dell'ontologia dell'essere alla costitutiva storicità dell'ente. Dall'altro lato però, in quanto il processo è innescato dall'impulso alla rimozione di ogni vincolo singolare della positività storica con l'essere divino, il suo approdo è progressivamente segnato da una più radicale intellettualizzazione dell'essere, alternativa alla storicità dell'evento e della verità. La contrapposizione ora è tra la sfera «ideale» del pensiero, in cui si raccolgono tutti i significati trascendenti, a partire dall'idea di Dio; e la forma spazio-temporale dell'ente fenomenico, empirico, oggettivo, che definisce propriamente l'ente «reale», ossia l'*esse in rerum natura*.

È evidente che in tale quadro, la semplice riconnotazione dell'essere divino come «storico», «mutabile», attinente alla sfera della «libertà personale» invece che a quella della «natura metafisica», ha di che rimanere largamente nominalistica. Così come inevitabilmente acerbi – se non stravaganti – ci appaiono i tentativi di interpretare l'essere divino con le metafore dell'«evoluzione» e della «corporeità».

A fronte di questa deriva, una cospicua inclinazione alla rimozione di questo profilo – ontologico, appunto – del pensar Dio, appare largamente suggestiva per la stessa teologia.

L'enfaticizzazione della forma retorica del discorso su Dio («simbolico», «poetico», «narrativo», «negativo»), rispetto alla determinazione più accurata del regime ontologico implicito in un discorso della coscienza credente che non rinuncia alla propria intenzione assertoria e alla propria onestà intellettuale (dunque alla fatica del concetto), appare con tutta evidenza momento precario della parola della fede. Indotto *faute de mieux* dalla necessità nondimeno di parlare, in un contesto apologeticamente pregiudicato dalla obsolescenza dell'indice realistico tradizionalmente disponibile e dalla separazione della ragione e della coscienza. Ma certo non corrispondente all'intenzione con la quale la fede si dice alla sua propria coscienza.

4. *Il vantaggio di un approccio fenomenologico alla storia di Gesù dal punto di vista della «fede-di-Gesù»*

Il recupero della prospettiva di una fenomenologia teologale della *historia Jesu*, va inteso dunque come principio di ricentramento della verità cristiana sull'evento fondatore della identità di Dio nella differenza del Figlio: non come semplice integrazione della «storicità della rivelazione» che fornisce un presupposto empirico alla fede; né come «storicità conseguente» alla incarnazione metafisica del divino.¹³

¹³ La teologia è anticipata – e sfidata – su questo stesso terreno, dalla provocatoria recente opera di M. HENRY, *C'est moi la Vérité. Pour une phénoménologie du Christianisme*, Paris 1996 (trad. it. *Io sono la Verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Brescia 1997, a cura e con prefazione di G. Sansonetti, *La fenomenologia dell'Invisibile di Michel Henry*, pp. 5-18). Per una prima reazione critica si può leggere il dossier «Autour de M. Henry», pubblicato in «Transversalités», (1997), 64, pp. 211-246 (M. HENRY, *Le christianisme*:

L'«attuazione» e la «perfezione» della fede che si realizza effettivamente in quest'uomo è la manifestazione storicamente adeguata del punto di vista in cui la realtà del divino (*theós*) è compresa e si comprende secondo verità a procedere dall'*abba* di Gesù. L'integrazione di questo punto di vista – quello del Figlio – in cui verità della rivelazione paterna di Dio e corrispondenza filiale della fede di Gesù coincidono nell'effettualità storica dell'evento, è precisamente ciò che si rende disponibile nell'attuazione della fede dei discepoli: che lo Spirito di Dio rende effettivamente possibile ad ogni uomo.

Vantaggio non secondario di questa impostazione, come si diceva, è anzitutto il fatto che essa fornisce probabilmente la chiave risolutiva per una comprensione cristologica differenziata dell'unità dei due testamenti. Se infatti la forma compiuta della promessa di alleanza si realizza nella figura di Gesù – in altri termini, se il «salvatore assoluto», che soltanto Dio può «impersonare», è propriamente il «perfetto credente», che soltanto una libera disponibilità d'uomo può attuare – allora l'intera storia dell'elezione, che mira all'edificazione dell'autentico credente come figura dell'uomo riscattato alla possibilità della compiuta comunione con Dio,

une approche phénoménologique; PH. CAPELLE, *Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse a M. Henry*; J. DORÉ, 'C'est moi la vérité'. *Dialogue avec M. Henry*). Cfr. G. LORIZIO, *La Parousia dell'Assoluto nel pensiero di Michel Henry*, in G. LORIZIO (ed), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, Roma 1995, pp. 73-106; X. TILLIETTE, *La christologie philosophique de Michel Henry*, in «Gregorianum», 79 (1998), pp. 369-379. In verità queste prime reazioni appaiono piuttosto blande e circospette. Indubbiamente un certo spaesamento per la teologia nel venire provocata a fondo dal lato della fenomenologia è comprensibile. Dopo il datato dibattito neoscolastico sul fenomenismo agnostico contrapposto al realismo metafisico, e a seguito della conciliante deriva della innocua limitazione metodologica della fenomenologica, intesa come osservazione del dato e approccio descrittivo di prima istanza, il confronto teorico e gli sviluppi critici della fenomenologia sono stati tranquillamente ignorati (o esaminati sotto tutt'altro profilo). Tanto maggiore è l'effetto di spaesamento di fronte alla provocazione di una fenomenologia anti-fenomenologica come quella di Henry, che spiazza anche alcuni luoghi assestati della tradizione filosofica. In verità l'interesse per uno sviluppo ontologico-fondamentale ed ermeneutico-simbolico della lezione fenomenologica, di cui per altro si discute vivacemente la «legittimità» husserliana, è il tratto più caratteristico e promettente della filosofia francese contemporanea. L'affinità con la moderna problematica della coscienza religiosa, pur se coltivata a distanza dalla teologia, e nel sostanziale disinteresse della teologia, è stata a tal punto percepita da farne oggetto di una polemica contro il «revisionismo teologico» della fenomenologia: D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991; dello stesso autore, *La phénoménologie éclatée*, Paris 1997. Una replica teologica (per il momento estemporanea): J. GREISCH, *Un tournant phénoménologique de la théologie?*, in «Transversalités», (1997), 63, pp. 75-97. Cfr. anche J.-L. CHRÉTIEN - J.-L. MARION - M. HENRY - P. RICOEUR, *Phénoménologie et Théologie*, a cura di J.-F. COURTINE, Paris 1992.

è storia della anticipazione cristologica. Non c'è dunque bisogno di alcuna acrobazia tipologica per individuare il senso cristologico dell'intera economia dell'alleanza: della quale le profezie messianiche sono il vettore di indirizzamento, ma che l'intera tradizione dell'«uomo credente» istruisce. La rivelazione compiuta dell'essere-di-Dio ha come punto di evidenza l'attuazione compiuta dell'uomo-credente. Gesù di Nazaret rimane indeducibile da questa lunga approssimazione. Ma nel contempo, la sua convinzione che l'«intera scrittura» parli di lui diventa semplicemente ermeneutica, non allegoria.

Il punto teologicamente discriminante della singolarità di Gesù, in tale quadro, si annuncia infatti nella radicalità – inosabile per l'uomo religioso – della spregiudicata confidenza con Dio che accompagna la totale venerazione della fede.

La *pointe* cristologica di tale profilo è certamente la radicalità autocritica che la coscienza di Gesù impone alla coscienza religiosa. Anche quella della tradizione certamente autentica e venerabile (Gv 4). Anche quella del Figlio, in certo modo («Perché mi chiami buono?». E ancora: «farete opere anche maggiori»). L'introduzione di questo principio «impensabile» non ha nulla a che fare con la tanto enfattizzata opposizione della «religione» e della «fede» di (presunta) ascendenza barthiana. Essa è al contrario l'impulso a far valere l'incondizionato di Dio (la cui verità tutta procede e tutta termina in riferimento all'«abba»: chè il Figlio altro non sa, e lo Spirito altro non geme) proprio nella esplicitazione della ineliminabile ambiguità dell'esperienza religiosa.

Nell'esperienza del risorto Gesù riprende l'iniziativa allo stesso modo con cui Dio prende l'iniziativa nella vita dell'uomo, cioè nello Spirito e nella forza, lasciandosi identificare negli stessi segni (parole, opere, atteggiamenti, eventi) con i quali egli ha preso a sua volta l'iniziativa di rappresentare semplicemente l'*abba*-Dio nella vita dell'uomo. In questa esperienza si annuncia la perfetta «omologia» dell'evento pasquale con l'evento fondatore, destinata a diventare lo sfondo costante della fede e della sequela. La rottura e il *novum* dell'esperienza del risorto, chiaramente identificato in Gesù, quello che è stato crocifisso, sono rottura e innovazione nei confronti della morte e della sua forza omologatrice dell'intera esistenza (che impone di concepirla «secondo la carne», dirà Paolo). La novità infatti, e la rottura, alla ripresa della memoria che Gesù stesso impone come antidoto all'oscuramento

dell'incomprensione carnale e alla deriva delirante dell'immaginazione spirituale, sono lo stesso che la percezione del ritorno di Gesù (nella vita dell'uomo, alla vita di Dio), che incomincia già ora (proprio come il Regno predicato da lui). Improvviso, sorprendente, indeducibile come l'accendersi del suo impensabile protagonismo teologale nella scena originaria della rivelazione. Per il quale ora, realmente, nessuna radice può essere immaginata come adeguata se non attraverso l'*eîdos* ontico della venuta del Figlio mandato dal Padre.¹⁴ Sulla quale egli ha tanto insistito, rivelando l'omologazione della sua identità – altrimenti impronunciabile per lui stesso – attraverso il velamento di ogni senso precostituito delle figure di una pertinente, ma inadeguata, «approssimazione cristo-logica». Come anche attraverso il rifiuto di una «sostituzione teo-logica» sempre irresistibilmente evocata eppure radicalmente respinta («Chi vede me vede il Padre». Eppure «Solo Dio è buono»).

La qualità ontologica di questa relazione, fondata dall'evento eppure fondamento dell'evento medesimo, della quale non vi è ancora rivelazione ontica in senso proprio (*apokálypsis*, *éschaton*), è l'evidenza specifica dell'esperienza credente dei discepoli circa la qualità rivelativa della manifestazione di Gesù. Il cui nucleo storico doveva rimanere nondimeno inafferrabile nella sua singolarità: accessibile precisamente nella sua irriducibilità alla figurazione storico-messianica convenzionale del perfetto credente e servo di Dio, come anche alla testimonianza dell'origine trascendente rappresentata nella tradizione del divino (che la tradizione mosaica già interpreta irreversibilmente sullo sfondo del progetto di una creazione buona e di una alleanza salvifica di Dio con l'uomo).

Il fatto che quest'uomo entri nondimeno in contrasto con la tradizione del divino allo stesso modo in cui JHWH la signoreggia, pur appearing inequivocabilmente simile in tutto a un uomo credente secondo la legge e servitore obbediente di Dio, è la provocazione fenomenologica che istituisce e orienta l'*eîdos* cristologico

¹⁴ Ed è proprio svolgendo questa dialettica che la teologia, a mio parere, può rispondere alla provocazione di M. Henry, senza regredire rispetto al livello dell'istanza proposta. Che indica appunto, drasticamente, la necessità di portarsi oltre il dualismo del fenomenico e dell'ontologico, del coscienziale e dell'ontico: interrogando l'esperienza dal punto di vista dell'originario affettivo del «darsi/donarsi» dell'essere, in cui la «vita eterna» propriamente si dà «a vedere» e «a pensare» come manifestazione ontologico-fondamentale del «senso vissuto».

ritrovato nella memoria come normativo per la fede. Il fatto che questo Dio in cui crediamo, entri in un rapporto di dedizione verso l'umano allo stesso modo che Gesù parla e agisce nell'attuale ripresa memoriale della relazione storicamente stabilita con i nostri padri nella fede, è la provocazione teologica che viene permanentemente all'evidenza nei tratti della confessione ecclesiale del Figlio di Dio che è Gesù crocifisso e risorto.

La scena originaria dell'evangelo del Regno di Dio (gesti dell'indiscriminata «liberazione dal male» e comunione indiscriminata con l'esclusione «sovradeterminata peccaminosamente») ha impresso sin dall'inizio, e una volta per sempre,¹⁵ alla manifestazione di Gesù, la cifra della identità con l'umanità non discriminante di Dio in un modo inequivocabile per chiunque. Dio è vicino, anzi è qui. Dio è *pietas erga hominem*. Dio è in presa diretta nell'umanità di Gesù, senza soggezione della mediazione religiosa. Lo Spirito rende testimonianza, le opere dell'*abba*-Dio confermano a chiunque abbia orecchi per udire e occhi per guardare.

L'umanità di Dio definisce la *fisicità* dell'approccio di Gesù in perfetta equivalenza con la *spiritualità* della sua dedizione («è più facile dire 'ti siano rimessi i peccati', oppure sii guarito'?»). Il tipo di protagonismo religioso esibito dalla fede fiduciale di Gesù nell'*abba*-Dio è indeducibile dal modello dell'inviato di Dio, e in antifrasi con il protocollo dell'uomo devoto che anche noi conosciamo. Non c'è deduzione possibile qui, dal modello del testimone/rappresentante di JHWH, che possa istruire Gesù circa l'*eîdos* della spregiudicata esposizione di Dio alla prossimità servizievole nei confronti dell'uomo con la quale egli inaugura la propria predicazione pubblica.¹⁶ Di fronte all'univocità della *pointe*

¹⁵ «Da Johannes Weiss in poi vi è un consenso quasi unanime: il sovrano approssimarsi del regno di Dio, della sua 'arricchente' signoria (la *basileia*) rappresentava il centro e l'*entelecheia*, che dava forma, dell'annuncio e dell'insegnamento di Gesù. Può avere certo ragione Marco (1,14) quando presenta sin dall'inizio Gesù con il messaggio dell'approssimarsi della *basileia*. In base al principio della coerenza, però, tutte le affermazioni devono allora iscriversi in questo suo annuncio centrale così come nell'immagine complessiva che si è ottenuta di Gesù o, per lo meno, essere compatibili con essa ... La *basileia* era, per dirla in anticipo, il 'destino' di Gesù: esso si ordinava a lui e lo destinava e divenne la sua sorte nella vita e nella morte» H. SCHÜRMANN, *Regno di Dio e destino di Gesù*, pp. 27 e 30; sulla qualità «paradossale» e «sorprendente» della scena originaria, sono particolarmente efficaci le pp. 40-53.

¹⁶ «Gesù entra per noi nella luce della storia non appena si distacca dalla famiglia e dal luogo natale, non appena comincia un modo di vivere radicalmente nuovo, orientato escatologicamente, e si lascia battezzare da Giovanni al Giordano, stabilendo un nuovo inizio con un annuncio del tutto inaudito ... Gesù non opera a partire da una missione

teologale di questo *eidos* della rappresentazione di Dio, inscenata *ex abrupto* da Gesù, non c'è legge mosaica o etica retribuzionistica che tengano, né tradizione della santità, né tutela del sacro che

profetica. Ci sono però delle indicazioni del fatto e del modo in cui per lui – già a Nazaret – la *basileia* è divenuta destino, che si destinava originariamente a lui e lo destinava ... Era dunque il destino del regno che stava alle spalle dell'*esperienza-abba* e la rendeva una sua peculiare esperienza. Gesù può pertanto volgere lo sguardo a suo 'Padre' in maniera così confidenziale e chiamarlo *abba*, poiché egli lo esperisce come colui che viene sovrano nel suo regno: perché questo Dio che viene benevolmente, si destina a lui così confidenzialmente. Gesù percepisce molte cose in questo 'destino'. Esso è più che un'esperienza passiva e un attivo distacco; il destino del regno rivela la sua essenza più profonda. A dire il vero vale anche il contrario, e forse in maniera ancor più originaria: l'*esperienza-abba* di Gesù formò e trasformò la sua rappresentazione della *basileia*. L'accento posto sull'appellativo *abba* e l'uso peculiare del termine *basileia* si spiegano a vicenda: se con questo termine Gesù intende la signoria dell'*abba* (la 'sua' signoria che viene come solo Dio stesso personalmente 'viene') allora la *malkutha* – sin dall'origine un *nomen actionis* – viene forzata in un senso personale e teologizzata: la signoria di Dio 'viene' come la salvezza escatologica *tout-court*, come 'regno' che colma di gioia e beatitudine», H. SCHÜRMANN, *Regno di Dio e destino di Gesù*, p. 37-38. L'impostazione e l'elaborazione di Schürmann mi appaiono particolarmente persuasive: e rappresentano un modello, certo non l'unico possibile, di esegesi teologicamente esplicativa, formulata con il giusto tenore linguistico a proposito della necessità di lasciar intravedere le linee della transizione fra l'evento fondatore e il compimento pasquale che consente e istruisce il kerygma apostolico. L'idea che la ricognizione dell'*eidos* fenomenologico dell'evento storico, che assicura l'onesta percezione della corrispondenza iscritta nella confessione cristologica, minacci la novità ontologica dell'esperienza pasquale, e limiti la libertà di attualizzazione dell'annuncio di fede, sembra conservare una sotterranea tenacia fra i teologi. Anche dove sono ormai caduti i suoi presupposti (e cioè l'ottusità positivista della storia, e il riflesso di immunizzazione apologetica corrispondente). Il fatto è che l'accadere di Gesù non può essere ancora considerato come la premessa di una eventualità solo ulteriore della fede e dell'incredulità (non foss'altro per il fatto che esso include questa dialettica come momento costitutivo). Né si può pensare che lo sguardo della fede pasquale che lo concerne possa arredarsi narrativamente ed ermeneuticamente con ogni libertà, traseggiando i tratti della sua evidenza in base alle esigenze di volta in volta mutevoli della comunicazione attualizzante, indipendentemente dalla struttura originaria dell'evento. Le stesse figure cristologiche, che formano il canone della testimonianza, hanno a loro volta un canone: che è l'evento della manifestazione. Non sono individuate in base alla loro efficacia narrativa, ma riconosciute in riferimento alla restituzione dell'*eidos* originario dell'evento fondatore: in base al quale appaiono scrupolosamente redatte. Non registrano semplicemente le diverse possibilità di legittimazione della storia, ma identificano la storia che legittima la loro possibilità. Solo una teologia superficiale e un'esegesi rinunciataria possono ritirarsi dall'onestà intellettuale di una fede che si impegna sull'*eidos* di Gesù Cristo che regola l'unità e dà senso alle differenze delle narrazioni kerygmatiche e delle confessioni cristologiche. Il fatto poi che questo *eidos* non possa essere inteso come una «fotografia» né come un «ideale», non dipende dal fatto che esso appaia semplicemente vago o sfuocato, ma essenzialmente dal fatto che esso rimane, in senso rigorosamente fenomenologico/ermeneutico il canone di un rapporto. Rispetto al quale la ricostruzione della fattualità e il riconoscimento dell'interpretazione sono momenti di approssimazione chiarificatrice del momento oggettivo e soggettivo che vi si intrecciano originariamente. Ed è giusto che alla coscienza critica del rapporto storico, che istruisce la riflessività immanente alla coscienza credente, appaia una relativa resistenza dei due momenti alla eliminazione o alla confusione rispettiva.

possano smuoverla. La fermezza spericolata e l'umiltà mite con la quale Gesù crede fermamente in questa univocità del divino, e si pone al servizio della sua attestazione/rappresentazione, è dal principio il tratto caratteristico della manifestazione. E sovrasta ogni comparabile analogia.

La potenza riassuntiva e identificante che questo tratto riveste nei confronti di ogni altro nella parola e nell'azione di Gesù, incide nella memoria un primo indelebile vettore del pensar Dio secondo l'intenzione di Gesù.

L'umanità di Dio, nel duplice senso, è giudicata sintesi apprezzabile dell'*eîdos* di Gesù, e perciò di Dio. «Apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri». Passò facendo del bene. Quando ancora eravamo nemici, mandò il Figlio a morire per noi. Chi non ama il suo fratello che vede non ama il Dio che non vede, perché Dio è *agápe*. Che altro esplicita il dogma confessante, se non la linea di forza che impone di comprendere la simmetria della umanità di Dio con la divinità di Gesù esclusivamente in riferimento diretto al *Cristo che è Gesù*? E non vale forse anche la reciproca: e cioè che la confessione formale, nella sua inevitabile astrattezza, lascia sempre nell'ombra dell'implicito e nell'indiretto l'evidenza che nutre la sua singolare verità? E cioè l'effettualità della manifestazione di Gesù, e pertanto l'*eîdos* della relazione di lui con l'*abba*-Dio, e di Dio con il Figlio prediletto («Io lo so che sempre mi ascolti»), nell'esercizio della fede cristologica che rappresenta e attesta, precisamente in quella effettualità, la sua identità altrimenti impensabile?

L'accendersi della scena originaria della manifestazione di Gesù, incoordinabile ad analoga univocità della tradizione su Dio e di Dio, e l'indisponibilità di Gesù all'adattamento della sua qualità di referente teologale, contro ogni plausibile evidenza di convenzionale credibilità religiosa, rimangono il punto geometrico di un *eîdos* indeducibile dalla sua stessa preparazione veterotestamentaria. È vero che si può ricondurne i tratti alle antiche profezie. Ma è ugualmente vero che ciò che in Gesù esse portano a compimento è indeducibile dall'attesa che esse configurano. (Sicché l'apologetica che argomenta l'attestazione *post eventum*, e l'esegesi che illustra l'indeterminatezza della sua anticipazione tipologica, hanno ragione e torto al tempo stesso: giacché, in luogo di argomentarne l'irriducibile singolarità dell'evento atteso, ne concepiscono la limitata possibilità di deduzione eidetica).

In verità, la forma che assume l'eccedenza della manifestazione, solidamente attestata sull'improbabile e unilaterale rottura con la tradizionale ambivalenza giustiziale del divino, ha di che sorprendere Gesù medesimo. L'entusiasmo della scoperta, che è la forma della rappresentazione caratteristica delle mini-parabole, corrisponde visibilmente ad una emozione profonda di Gesù credente che ha lasciato tracce evidenti nella testimonianza. Tracce che la cautela indotta dalle lunghe stagioni delle ricorrenti preoccupazioni arcaico-teistiche ha non di rado offuscato, quasi fosse imbarazzante per l'identità teologica di Gesù rivelatore. Al contrario, essa appare precisamente associata all'esperienza teologica – giustamente anomala da governare nella sua singolarità – di Gesù con l'*abba*-Dio. Proprio quella identità teologica, nella sua non-rappresentabile rivelazione-di-Dio, trova così il modo per dirsi, precisamente nel suo accadere nell'orizzonte umanamente omologo della fede-di-Gesù. Evidenziandosi nei tratti sorprendenti della sua imprevedibile originalità, e nel riscontro della sua improbabile fermezza («Ti ringrazio, Padre perché hai nascosto queste cose ai sapienti». Ma anche: «Il Figlio dell'Uomo troverà ancora la fede sulla terra?»).

Il giudizio di Dio rimane interrogativo nel Figlio Gesù (inaudito!) come il giorno e l'ora, come la destra e la sinistra del trono di Dio, perché rimane conseguente alla sua riuscita, non antecedente alla sua offerta. I discepoli di Giovanni Battista, e con essi l'intera tradizione religiosa, si attendono la rivelazione diretta – univoca, certa, definitiva (*apokálypsis*) – della salvezza nel compimento di un giudizio di Dio che anticipa l'esistenza dell'uomo, imponendole di commisurarsi ad esso (possibilità impossibile, se mai ve n'è stata una). E invece arriva l'inaugurazione del regno della grazia di Dio: che riscatta il fallimento di ogni anticipato giudizio escatologico, senza poter essere arrestato da niente e da nessuno. È la grazia che anticipa l'esistenza, mentre il giudizio è conseguente alla effettualità del suo rapporto con essa. Ecco da quale lunga abitudine della legge e della sua tradizione, indotta dall'incredulità e funzionale al peccato, è necessario «convertirsi». (Paolo dirà forse qualcosa di diverso?).

«Dio è così». Interamente risolto nella volontà di suscitare attaccamento e corrispondenza affettiva per il progetto, mai revocato, di una creatura liberata dal male e felice di vivere con Dio.

Quella volontà destinatrice è la forma della relazione filiale di Dio, in cui si cela il mistero – nascosto nei secoli – dell’attaccamento di Dio alla generazione. Rivelato nella spregiudicata obbedienza della fede di Gesù come mistero che supera l’attesa umana e l’immaginazione religiosa, precisamente perché il suo compimento le anticipa entrambe, enucleando la loro irrimediabile mediocrità, nella figura sostanziale dell’*affectus Dei* per questo mondo. Mistero benedetto al quale la dedizione del Figlio e la fede di Gesù corrispondono insieme. Nella storia di Gesù esse sono una cosa sola: e ciò avviene una volta per tutte e per sempre. Senza mescolanza né confusione, bensì per la via indeducibile della libertà di Gesù che si identifica risolutamente nella libertà che Dio si è già presa mediante la generazione del Figlio prediletto, nel quale tutte le cose sono pensate e create. E che in Gesù si accende come verità che appartiene definitivamente alla storia dell’uomo proprio mentre accade e perché accade. Senz’altro fondamento se non l’esperienza, mai adeguatamente nominabile attraverso la lingua della tradizione, della totale affidabilità dell’*abba*-Dio che la sostiene. E senz’altro criterio se non quello della dimostrazione storica dello Spirito e della forza di Dio che vi corrisponde (giacché non ogni spirito presuntivamente religioso, e non ogni forza presuntivamente soprannaturale, sono per ciò stesso di Dio).

Il filo rosso dell’evidenza che corrisponde a questa singolare fede-di-Gesù è segnato, in modo anche per noi riconoscibile e pertanto universalmente apprezzabile, dall’intero arco degli eventi che vanno dalla predicazione del Regno alla morte del Crocifisso, che ne sigilla la verità a nostro favore. La forma dell’esperienza teologale che rende accessibile la loro verità ontologica – l’incontro con il Risorto, il dono dello Spirito – è data nella possibilità di accedere, mediante la fede testimoniale degli apostoli, alla effettività dell’agire di Gesù vivente nel modo in cui Dio stesso agisce. E nell’orizzonte degli stessi segni posti dalla fede di Gesù, ripetuti come segni della fede dei discepoli. Il sacramento cristiano li rende accessibili, la testimonianza evangelica li mette in esercizio nella storia.

La felice conferma dell’universale giustizia di quella verità, che giustifica la fede, e rende giusta l’esistenza secondo la fede, risalta ogni volta che – per il tramite della fede del Figlio *agapetós* – la religione degli uomini è restituita alla non ambigua grazia della fede nell’*agápe* che solo Dio è.

L'attaccamento di Dio alla generazione. Ecco il termine ultimo della verità ontologica di Dio individuato nella fede di Gesù, che mette spregiudicatamente la propria confidenza filiale nei confronti dell'abba alla prova dell'eterna apertura di Dio alla generazione del Figlio prediletto, in favore di ogni figlio d'uomo.

«Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome» (Fil 2,5-9).

Il peso di questo «ingresso sentimentale» nel solenne argomento della incarnazione/*kénosis* della «forma divina» di Gesù dovrebbe essere forse più adeguatamente elaborato in sede sistematica. Esso allude infatti a un modo di sentire in cui si consuma il libero distacco, immanente ad ogni generazione filiale, nei confronti della origine paterna. La sua giustizia sta precisamente nella qualità dell'amore che indirizza quel distacco verso il nuovo legame al quale esso è liberamente e irreversibilmente destinato: il legame con la «forma umana». (Dopo tutto, la tradizione patristico-mistica del legame sponsale che instaura l'umanità del Verbo, ancorché sostenuta dalla tradizione profetica e sapienziale, non è poi così fuori centro). Un legame che impedisce alla condizione «singolare» del Figlio di valere, in Gesù, come un privilegio gelosamente custodito. Ma anche un vincolo nel quale la generazione paterna di Dio è sottratta all'ambivalenza della semplice replicazione di sé (che, ugualmente insidia ogni generazione). Che si tratti qui del mistero «nascosto» di una verità sussistente fin da prima della creazione del mondo (cioè sin da Dio stesso) è dunque il corollario della evidenza conseguita nella rivelazione del suo compimento nella nostra storia. Ma il fatto che questo mistero sia rimasto nascosto fino alla sua «rivelazione» in Gesù Cristo, ci ricorda che dobbiamo la sua uscita dal nascondimento proprio alla libertà con la quale Gesù crede nella sua verità e accetta di identificarsi con la sua attestazione. Non tanto perché il Figlio abbia «scelto» di avere Dio come proprio padre. (Un figlio non sceglie il proprio genitore). Né perché il Padre decida arbitrariamente di «adottare» Gesù come figlio. (L'*abba*-Dio, attaccato alla generazione, è disposto ad adottare ogni uomo come figlio).

È precisamente in quanto il Figlio riconosce la propria generazione insieme con l'intenzione del Padre di concepirla quale principio di incondizionata donazione della vita, e non come principio di privilegiata riproduzione dinastica, che Gesù vi corrisponde in totale confidenza e abbandono. L'archetipo stesso della obbedienza che viene dalla fede filiale e non dallo spirito di schiavitù. Interpretando la libertà del Padre, che proprio a quella dedizione destina la generazione del Figlio intrinseca alla sua natura, Gesù sceglie proprio il suo *abba* come Dio al quale appartiene e dal quale si differenzia come Figlio. Riconoscendo nella libera fedeltà di questa scelta precisamente l'uomo senza incredulità che il Figlio è destinato ad essere sin dal principio, l'*abba*-Dio assume Gesù crocifisso, irreversibilmente e a tutti gli effetti, nell'identità con il Figlio e nell'unità della vita divina.

La risurrezione di Gesù come vincitore della morte, e l'ascensione di Gesù come Signore della storia, confermano che le figure cristologiche dell'incarnazione e dell'assunzione non sono incompatibili, ma complementari. (È nella loro separazione, e reciproca estraneità, che diventano rispettivamente docetismo e arianesimo).¹⁷

In virtù della generazione del Figlio mediante la quale il Padre vive la sua propria vita come un dono d'amore, Gesù riceve e assume l'identità personale del Figlio prediletto nel quale il Padre si riconosce. E la svolge storicamente con totale dedizione: imparando il modo, e accettando il prezzo, di questa corrispondenza. Si può ben dire pertanto che Egli sia apparso ai nostri occhi come «autore e perfezionatore» della fede, mediante la quale si corrisponde veramente alla volontà di Dio (riconoscendolo come *abba*) e si consegue la giustificazione dell'esistenza per la vita eterna (si è identificati come figli di Dio, e lo si è realmente). Ma si comprende anche per quale ragione proprio la condizione del Figlio, «l'Unigenito di Dio» che «ha visto il Padre», abbia dovuto ispirare un tale distacco dalla forma divina e un tale attaccamento alla forma umana, che solo lo Spirito è in grado di suscitare.¹⁸ Gesù

¹⁷ Sul nuovo rilievo, sistematico e metodologico, che il tema della risurrezione riveste per l'impostazione stessa della cristologia, si leggeranno con piacere le pagine informate e illuminanti di F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Brescia 1998.

¹⁸ Creativa e ricca elaborazione di questo rapporto, un po' trascurato dalla teologia occidentale, nel bel saggio di M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

si identifica con «l'intenzione del Padre» consegnandosi alla vergogna di una morte che gli è inflitta dagli uomini «in nome di Dio». Chi altri potrebbe osare il rigore di una simile *giustizia* della fede nella forma di un tale ingiustificabile abbandono?

Certo, se noi avessimo continuato a scavare nel solco che la grazia cristologica dell'*agápe* del Padre ha tracciato attraverso la millenaria tradizione dell'ontologia dell'essere divino, la nostra lingua teologica avrebbe forse alcune possibilità che ora le mancano.¹⁹

Avremmo probabilmente, in primo luogo, un'ontologia più appropriata dell'ordine degli affetti. Non saremmo costretti ad equivocarli con la nostra attuale accezione di sentimento, emozione, attrazione psicologica, e simili. Forse avremmo anche individuato la loro peculiare natura di legami irriducibili all'ente come al pensiero, alla prassi materiale come anche all'esperienza spirituale. Magari avremmo anche meglio sviluppato il rapporto peculiare che essi intrattengono con l'assoluto ontologico-affettivo dell'*agápe*, ossia con lo Spirito di Dio. E dello Spirito di Dio avremmo forse cercata la singolarità in un pensiero che individua la radice ontologica dell'ordine degli affetti oltre la forma dell'ente materiale e spirituale che vive pur sempre *in rerum natura*. L'ordine degli affetti, in cui «ne va di noi» (e della storia dell'anima, dei sensi spirituali e della vita eterna) è innominabile nell'ordine dell'ente e della sostanza. Come anche in quello del pensiero e dell'autocoscienza. L'ordine degli affetti è l'ordine dello Spirito di Dio: che non è un ente corporeo e materiale, né sostanza spirituale nel senso puramente ontico e correlativo di ente immateriale (*res cogitans*). Lo Spirito di Dio è l'ordine e l'energia affettiva della nuova creazione e della risurrezione dei corpi.

Veramente l'ordine storico degli affetti, in cui tutto l'etico e tutto il religioso si determinano storicamente e si proiettano escatologicamente, è l'Infondato della libertà storica che invoca riscatto per la giustizia. È l'Anonimo per eccellenza della verità ignota al mondo che desidera un senso e una destinazione. L'ordine degli affetti è irriducibile a una metafisica della sostanza, non meno di quanto sia vanificabile nel gioco indifferente delle relazioni. Pre-

¹⁹ Cfr. le interessanti prospettive aperte in P. CODA - A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Roma 1997; P. CODA - L. ZAK, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma 1998.

cede ogni *arché* e ogni *lógos*, conferendo loro la forza di avere una giustizia e un senso a riguardo dell'ente di ogni esperienza. E dona agli affetti il diritto di invocare giustizia e di cercare un senso: senza che in alcun modo le relazioni storiche possano generarlo e dedurlo dalle loro forme viventi.

È nei legami rivelati dallo Spirito di Dio che l'ordine degli affetti affonda il mistero della sua irriducibilità ontologica. L'impulso dal quale scaturisce la sua possibilità di azione e di rivelazione risiede nella felice e drammatica corrispondenza fra l'attaccamento affettivo del Padre alla generazione e il distacco affettivo del Figlio dalla forma divina, che ne esegue la destinazione voluta. Qui, l'*affectus Dei* è legame in cui si edifica la vita eterna.²⁰ Il nome divino della sua perfezione è *agápe*. L'evento fondatore del suo indissolubile legame con l'ordine degli affetti dell'uomo è la fede di Gesù, mediante la quale il Figlio apprende – nella sofferenza e nell'abbandono – ciò che è impossibile sapere o fare, se non è sentito e desiderato nella carne e nello spirito dell'uomo, in modo degno della sua libertà. L'anticipazione escatologica del suo esito è la vita presente del Signore risorto, nei suoi legami. «Il Signore è lo Spirito». Nessuno può dire Gesù è Signore, né invocare Dio come Abba, se non nello Spirito.

Esiste dunque una «fenomenologia dello Spirito» il cui principio non è la storia della coscienza, né l'Autocoscienza della storia. Il fondamento di questa fenomenologia è la storia di Gesù secondo l'intenzione che guida la fede di Gesù: che il Padre riconosce come propria, e lo Spirito tiene letteralmente in vita, rendendola universalmente accessibile a dispetto di ogni corruzione e di ogni morte del mondo.

La grande teologia delle scuole medievali cercava ancora in questa direzione. La grande spiritualità e filosofia cristiana dell'età cartesiana (Bérulle, Malebranche, Fénelon) aveva posto i semi del suo possibile sviluppo, nella latitanza della teologia di scuola. Poi gli equivoci hanno superato i chiarimenti: *lógos* e affetti hanno preso, in filosofia e in teologia, strade rigorosamente separate. Uno è diventato ragione ontologica della natura e delle cause, gli altri sono diventati estetica spirituale delle emozioni e dei sentimenti. «Rivestire i sentimenti che furono di Cristo Gesù»,

²⁰ Si leggeranno con interesse i saggi contenuti in R. BATTOCCHIO - A. TONIOLO, *Desiderio di felicità e dono della salvezza*, Padova 1998.

rischia la debole riduzione alla poetica sentimentale della fede (o a quell'enfasi psicologica delle sensazioni che è impropriamente chiamata «mistica»). Perché l'ontologia dell'essere divino pre-esistente e pro-esistente deve poi sostenersi su altre premesse. Nell'imbarazzo di una lingua troppo originaria e forte per poter essere elusa, ma insieme non abbastanza formale da venire assimilata concettualmente.²¹

Ma se l'audace corrispondenza tra i sentimenti di Gesù e la verità teologale dell'incarnazione fosse da interpretare proprio attraverso un'ontologia affettivo/drammatica dell'ordine di *agápe* che passa attraverso l'intenzionalità di Gesù, il quale azzarda la libertà della fede-del-Figlio in forma d'uomo, sfidando con la sua incondizionata dedizione il peccato del mondo? E se proprio questa conferma definitiva dell'*agápe*-che-Dio-è chiudesse una volta per tutte i conti con la metafisica e la gnosi, dischiudendo in un sol colpo la verità non-naturalistica e non-spiritualistica della forma divina, resa accessibile per noi nell'ordine affettivo dello Spirito, donatore di vita generata da Dio, che graziosamente – e non senza gemiti inenarrabili – la libera dal male e la rigenera dalla morte?

²¹ Cfr. E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichen Denken und Theologie*, Roma 1992. Si veda anche E. SALMANN, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in E. SALMANN - A. MOLINARO, *Filosofia e Mistica*, Roma 1997, pp. 29-60. Per quanto mi riguarda, sia permesso rimandare a P. SEQUERI, *'Retractatio mystica' della filosofia? Coscienza critica, pensiero della differenza, ordine degli affetti*, in E. SALMANN - A. MOLINARO, *Filosofia e Mistica*, pp. 129-160.

La fede portata da Cristo. «ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ» in Paolo

di Roberto Vignolo

1. Premessa

Una formula singolare: *πίστις Χριστοῦ* ritorna 8/9x in Paolo. Oltre a Fil 3,9; Rm 3,22.26, anche in Gal 2,16(2x).20; 3,22 (3,26: svl); Ef 3,12. La CEI (con la maggioranza dei commentari) traduce per lo più «fede in Cristo» quel che alla lettera suonerebbe «fede di Cristo». Ma in effetti tutt'altro che spento è il dibattito sul valore oggettivo o soggettivo di questo sintagma genitvale.¹

Rispetto alla relazione proposta oralmente al convegno, il presente testo corrisponde solo alla seconda parte. Sulla prima e la terza (rispettivamente la fede di Gesù nella Lettera agli Ebrei e nel racconto evangelico), mi riprometto di tornare integrativamente in altra sede.

¹ Bibliografia (una selezione): J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna 1968 (orig. 1961), pp. 229-286; M. BARTH, *The Faith of Messiah*, in «The Heythrop Journal», 10 (1969), pp. 363-370; J.D.G. DUNN, *Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, in «Society of Biblical Literature 1991, Seminar Papers», Atlanta 1991, pp. 730-744; J.-M. FAUX, *La foi du Nouveau Testament*, Bruxelles 1977, pp. 52-55; R.B. HAYS, *The Faith of Christ. A Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Chico CA 1983; R.A. HARRISVILLE, *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ: Witness of the Fathers*, in «Novum Testamentum», 36 (1994), pp. 233-241; M.D. HOOKER, *ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ*, in «New Testament Studies», 35 (1989), pp. 321-342; G. HOWARD, *On the «Faith of Christ»*, in «Harvard Theological Review», 60 (1967), pp. 459-465; dello stesso autore, *The «Faith of Christ»*, in «Expository Times», 85 (1974), pp. 212-215; L.T. JOHNSON, *Romans 3:21-26 and the Faith of Jesus*, in «Catholic Biblical Quarterly», 44 (1982), pp. 77-90; J.L. PRICE, *God's Righteousness Shall Prevail*, in «Interpretation», 28 (1974), pp. 259-280 (272-273); B.W. LONGENECKER, *ΠΙΣΤΙΣ in Romans 3.25: Neglected Evidence for the 'Faithfulness of Christ'?*, in «New Testament Studies», 39 (1993), pp. 478-480; K. KERTELGE, «Giustificazione» in Paolo. *Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione*, Brescia 1991, pp. 190-195.204-205; R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo. Status quaestionis*, in ATI, *La giustificazione*, a cura di G. ANCONA, Padova 1997, pp. 19-64; F. PRAT, *La teologia di San Paolo. Parte seconda*, Torino 1927, pp. 426-427; L. RAMAROSON, *La justification par la foi et la foi du Christ Jésus*, in «Science et Esprit», 39 (1987), pp. 81-92;

Mettiamo però subito le mani avanti a stornare qualche equivoco. Ingenuo quanto riduttivo sarebbe infatti attribuire all'esito in senso soggettivo dell'esegesi di questo sintagma paolino il valore dirimente di una *conditio sine qua non* per la pertinenza del più generale nostro tema, relativo alla «fede di Gesù» (stessa considerazione vale anche per Eb 12,2). Ancorché, come noto a tutti, i racconti evangelici evitino (certo, non a caso) di attribuire a Gesù il più comune predicato dei credenti,² mai dichiarandolo come soggetto di πιστεύω, a mio avviso il nucleo cruciale del Vangelo narrativo quadriforme si gioca proprio su questa cosa che chiamiamo *fides Christi*, costitutiva della sua più decisiva sostanza: l'atteggiamento fondamentale di Gesù di fronte a Dio e agli uomini, alla propria missione, qualificabile evidentemente non alla stregua di un qualunque credente (si capisce qui la riserva degli evangelisti), ma portatore di una originaria fiducia filiale verso Dio Signore e Padre, da lui posseduta e a noi partecipata in termini davvero singolari. Per portar carne (e sarebbe perfino troppa) al fuoco della nostra materia basterebbero quindi largamente le narrazioni canoniche della storia di quell'obbediente, destinato a ricevere universale obbedienza in forza della sua morte e risurrezione (cfr. Fil 2). Dai testi paolini non ci sarà perciò da invocare legittimazione alcuna della *quaestio* in proposito. Ma aggiungiamo pure: della stessa riduttiva ingenuità patirebbe chi considerasse meramente irrilevanti i risultati di un'esegesi di questi testi, rigorosa e priva di pregiudizi (ovviamente, non di presupposti!). Le ripetute testimonianze di questo aspro sintagma ci interpellano per un'autentica intelligenza. Questo sia ribadito in ordine ad evitare due rischi, per non pregiudicare cioè il nostro tema sovraespandendolo ovvero sottovalutandone la portata.

L. RAMAROSON, *Trois études récentes sur «la foi de Jésus» dans saint Paul*, in «Science et Esprit», 40 (1988), pp. 365-377; P. VALLOTTON, *Le Christ et la Foi: Étude de théologie biblique*, Genève 1960; A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1985, pp. 26-29 e 45-46; A. VANHOYE, *πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?*, in «Biblica», 80 (1999), pp. 1-21; I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, Cambridge 1995, pp. 65-144; S.K. WILLIAMS, *Again Pistis Christou*, in «Catholic Biblical Quarterly», 49 (1987), pp. 431-447.

² Eccezione per Gv 2,24 (dove tuttavia il πιστεύω attribuito a Gesù non è di tipo teologale).

2. «Status quaestionis»

Conviene istruirlo tenendo sottomano i testi, traducendo fin dall'inizio πίστις Χριστοῦ con «fede portata da Cristo», secondo la proposta che qui viene sostenuta.

Fil [3.7] Ma quel che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. [3.8] Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla superiorità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, a causa del quale mi sono lasciato privare di tutte queste cose, e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo [3.9] *e di esser trovato in lui, non con una mia giustizia proveniente dalla legge, ma con quella mediante la fede portata da Cristo, cioè con la giustizia proveniente da Dio, basata sulla fede* (καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει), [3.10] e conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, [3.11] con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti.

Gal 2.16 εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου εἰ μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ... 2.19 ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· 2.20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἐαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

[2.16] Sapendo tuttavia che proprio nessuno è giustificato dalle opere della legge ma soltanto mediante la fede portata da Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede portata da Cristo e non dalle opere della legge; poiché dalle opere della legge non verrà giustificata proprio persona alcuna ... [2.19] In realtà mediante la legge sono morto alla legge, per vivere per Dio. [2.20] Sono stato crocifisso con Cristo, e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede portata dal Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me.

Gal [3.21] ... Se infatti fosse stata data una legge capace di conferire la vita, la giustificazione dovrebbe davvero provenire dalla legge (ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη); [3.22] la Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché la promessa fosse data ai credenti provenendo dalla fede portata da Gesù Cristo (ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν).

Gal [3.26] Tutti infatti siete figli di Dio, mediante la fede portata da Cristo Gesù (διὰ τῆς πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) [interessante variante con P⁴⁶; sa. 1739 pc sy^p] rispetto alla maggioranza dei ms. che portano ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ].

Rm [3.21] Ora invece, indipendentemente dalla legge (χωρὶς νόμου), si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; [3.22] giustizia di Dio per mezzo della fede portata da Gesù Cristo, per tutti quelli che credono (δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας). E non c'è distinzione: [3.23] tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, [3.24] ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù ... [3.26] nel tempo della divina pazienza, in vista della manifestazione della sua giustizia nel tempo presente, *per essere Lui giusto e capace di giustificare chi vive della fede portata da Gesù* (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιούντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ).

Ef [3.11] secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, [3.12] il quale ci dà il coraggio di avvicinarci a Dio *in piena fiducia per la fede portata da lui* (ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ).

Notoriamente diversi sono i modi di intendere questo sintagma πίστις [Ἰησοῦ] Χριστοῦ,³ in particolare quel suo genitivo. Possiamo ricondurli a tre linee di proposte:

a) come *genitivo oggettivo*: la fede che ha per oggetto Gesù Cristo, la fede in Cristo (così la tradizione dei Padri greci,⁴ Agostino, Tommaso e Lutero; oggi, tra gli altri, Faux,⁵ Schlier, la maggioranza dei commentari più noti,⁶ Kertelge, trad. CEI – confermata anche nella revisione –, e, recentemente, anche R. Penna).⁷

b) Soprattutto negli ultimi decenni, ma già a partire dalla fine del secolo scorso (con Haussleiter: 1891, seguito da G. Kittel 1906 e da Schlatter; poi Vallotton ecc.; più recentemente Wallis)⁸ come *genitivo soggettivo*: la fede che fu propria di Gesù Cristo, la fiducia filiale del Gesù terreno verso il Padre, totalmente affidato e obbediente a Lui. È un'esegesi oggi molto diffusa in Nordamerica (Hays; Williams; Ramaroson), da qualcuno ormai anche troppo pacificamente scontata (L. Gaston).⁹

c) Altri ancora hanno parlato di un *genitivo mistico, di appartenenza* (Deissmann, Hatch), ovvero *communio* (Schweitzer), perfino *metafisico* («non solo la fede che Cristo ha, neppure solo quella che egli dà, ma soprattutto la fede che egli è»: così Lohmeyer). Il tutto in forza dell'essere in Cristo e del Cristo come Pneuma. Balthasar, Malevez hanno cercato di sfruttare teologicamente la prospettiva. Tuttavia l'espressione «genitivo mistico» è infelice, in quanto grammaticalmente incongrua, e anche teologicamente

³ Cfr. K. KERTELGE, «Giustificazione» in Paolo, pp. 190-195 e 204-205.

⁴ Cfr. R.A. HARRISVILLE, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ.

⁵ J.-M. FAUX, *La foi du Nouveau Testament*, pp. 52-55.

⁶ Una lista in J.A. FITZMYER, *Romans* (Anchor Bible), London 1992, p. 345.

⁷ R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo*, pp. 19-64.

⁸ Propriamente, nel 1704 già un certo Ritter sostenne all'Università di Greisfeld questa tesi.

⁹ L. GASTON, *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, p. 12.

parlando troppo fluttuante. Il tentativo di ravvisarvi un'espressione polare avanzato da Hebert e da Torrance (a metà degli anni '50) si rivelò comunque maldestro, in ragione di una confusione metodologica tra il livello linguistico e quello teologico, e una insufficiente consapevolezza linguistica, ricevendo la drastica stroncatura di Barr, che, meritoria per un verso, ha tuttavia creato un clima un po' terroristico sul problema.¹⁰

Per ragionevole convincimento si potrà convenire che la questione non si può risolvere a livello puramente grammaticale e linguistico.¹¹ Esige piuttosto piena decantazione esegetica, e quindi invoca un'istanza ermeneutica complessiva del pensiero paolino. A titolo di chiarezza si potrà qui subito premettere che la nostra formula – sintatticamente, semanticamente, referenzialmente – dimostra una spiccata potenzialità di mediazione in rapporto vuoi ai propri specifici contesti epistolari, vuoi alla teologia paolina nel suo insieme. Analogamente ad altre ben note pregnanti formule (del tipo ἐν Χριστῷ / ἐν Κυρίῳ) andrà tenuto presente che la valenza della formula potrebbe perfino variare, se non nell'istanza fondamentale, quantomeno nelle implicazioni della sua portata, e – a seconda dei contesti in cui compare – ricevere sfumature e accentuazioni diverse, all'interno di un presumibilmente identico e coerente significato di base.

3. *Semantica e referenzialità*

Per Paolo πίστις indica notoriamente la fede teologale, per lo più in riferimento a quella dei cristiani (Rm 1,8: ἡ πίστις ὑμῶν la vostra fede, ma anche la nostra/mia fede: 23x nel *corpus* paolino ricorrono questi genitivi del pronome possessivo), intendendo l'ob-

¹⁰ J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, pp. 229-286. L'osservazione è di M. HOOKER, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, p. 340, nota 1. Gli inviti alla chiarezza e alla sobrietà metodologica (come quelli di Barr, che raccomandava di non introdurre doppi significati simultanei più probabilmente alternativi con troppa disinvoltura) sono sempre opportuni. Ma a loro volta le sue considerazioni respirano un clima metodologico, un concetto di linguaggio, un rapporto tra teologia e filologia a mio parere quantomeno datati (ancorché non pienamente decantati, e ancora perduranti). Nel caso specifico, comunque, Barr intese stroncare non tanto un contenuto (su cui lasciava intenzionalmente sospeso il giudizio di merito), quanto un procedimento che invocava a sostegno della propria tesi con scarsa correttezza il riferimento alla forma del pensiero ebraico. Una storia del dibattito offre A. VANHOYE, *πίστις Χριστοῦ*, pp. 4-15, di cui prendo conoscenza solo in fase di correzione di bozze.

¹¹ I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, p. 72.

bedienza della fede (ὕπακοή πίστεως: Rm 1,5; 16,26) prestata a quella parola stessa della fede (Rm 10,8: τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως), proposta nel kerygma e nella confessione cristologica (Rm 10, 9-10; 1Cor 15,1-5). Percentualmente nel corpo paolino largamente inteso (con eccezione di Eb, e prescindendo dai casi direttamente in questione) πίστις è seguita 29x da gen. sogg.¹² e solo 3x da gen. ogg. Nel resto del Nuovo Testamento rispettivamente 26x (sogg.) e 6x (ogg.). Evidentemente i genitivi di Rm 3,3; 4,12.16 sono tutti soggettivi. Ma non mancano casi in cui analogo costrutto di πίστις + gen. ha il senso di un genitivo oggettivo (πίστις θεοῦ Mc 11,22; cfr. Fil 1,27; Col 2,12; 2Ts 2,13).

Ma teniamo presente che, semanticamente, πίστις – avendo dietro la *'emûnah* dell'Antico Testamento – oltre che fede, può significare anche «fedeltà», nonché «affidabilità» o «credibilità». Così, per esempio, proprio in Rm 3,3 con τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ si designa l'affidabilità di Dio, mentre poco oltre (4,12.16) si fa riferimento alla fede di Abramo. Dio e Cristo stesso sono detti πιστός, rispettivamente nel senso di «Dio è fedele» (1Cor 1,9; 10,13; ecc.) e di «Gesù è credibile» (2Ts 3,3; cfr. Eb 2,17; 3,2).

Quanto al titolo Χριστός, che costituisce il termine vedetta della cristologia paolina, spicca per regolare frequenza nel nostro sintagma, con le due eccezioni di Rm 3,26 (dove abbiamo solo il nome proprio Ἰησοῦς), e Gal 2,20 (che fa riferimento alla πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ). In prospetto riassuntivo ecco le complete ricorrenze del sintagma in tutte le sue forme:

Fil	3.9	διὰ πίστεως Χριστοῦ
Gal	2.16	διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ πίστεως Χριστοῦ
	2.20	ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ
	3.22	ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
	3.26	[con P ⁴⁶ ecc.] διὰ τῆς πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
Rm	3.22	διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας
	3.26	ἐκ πίστεως Ἰησοῦ
Ef	3.12	διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ

¹² Ai 23x di πίστις μου / ἐμοῦ / σου / ἡμῶν / ὑμῶν, si aggiungano Rm 3,3; 4,5.12.16; Ti 1,1; 2Ts 3,2. Questa osservazione relativizza quella per cui Paolo con il genitivo di πίστις Χριστοῦ si atterrebbe al più comune uso greco di sintagmi genitivali con πίστις + genitivo prevalentemente in senso oggettivo (così R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo*, p. 47, richiamandosi A. VON DOBBELER, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischer Theologie und Ekklesiologie des Glaubens*, Tübingen 1987, pp. 283-298).

La frequenza di [ὁ] Χριστός nelle lettere paoline¹³ non dovrebbe indurci a ritenerne scontata la sua presenza maggioritaria nei testi qui selezionati. [ὁ] Χριστός è un titolo di elezione e funzione salvifica per l'unto di Dio, portatore escatologico di salvezza al suo popolo, che, applicato a Gesù crocifisso e risorto prima titolarmente (con l'articolo, e come predicato) diventa in Paolo ormai un nome proprio (non senza reminiscenza del suo valore titolare) a sottolineare l'unità singolare in Gesù di persona e missione. Come appunto verificabile, anche nei nostri testi manca l'articolo nonché la funzione di predicato, come pure un genitivo di appartenenza (frequente nel Giudaismo: «l'Unto di Dio / del Signore»: cfr. Ps. Sal. 17,32; 18,5.7; cfr. Lc 9,20). Da rammentare come, al di là di qualunque attesa giudaica, già nella tradizione prepaolina Cristo viene a rimarcare la singolarità di Gesù messia in quanto morto per noi / per i nostri peccati e risuscitato il terzo giorno (1Cor 15,3-5; cfr. 1,23; Gal 3,1). Paolo radicalizza e sintetizza la portata salvifica della mediazione cristologica con le pregnanti formule ἐν Χριστῷ / διὰ τοῦ Χριστοῦ. Meno frequente e di per sé anche meno rilevante, la nostra formula si inquadra comunque bene entro la singolarità cristologica della soteriologia paolina.

4. *Funzione aggettivale*

Nell'espressione πίστις Χριστοῦ il genitivo sarà riconoscibile come semitismo importato in lingua greca, dove trapianta anzitutto la sua originaria funzione aggettivale.¹⁴ Si tratta infatti di un genitivo di specificazione qualificante una fede come cristologicamente connotata. In Rm 3,22.26 la formula assume in proposito un tono programmatico, funge come una specie di annuncio del tema, in merito al quale Paolo non ha interesse a sviluppare subito tutti i diversi contenuti, quanto piuttosto a segnalarli riunificandoli sotto quest'unico lemma di orientamento più generale,

¹³ Cfr. M. HENGEL, 'Christos' in Paul. *Studies in Earliest History of Christianity*, in M. HENGEL, *Between Jesus and Paul*, London 1983, pp. 65-77.

¹⁴ In merito, significativo l'accordo di S.K. WILLIAMS, *Again Pistis Christou*, p. 437 con A.J. HULTGREN, *The Pistis Christan Formulation in Paul*, in «Novum Testamentum», 22 (1980), pp. 248-263 (qui pp. 256-257) per intendere l'espressione come «fede critica», salvo a interpretarne il senso il primo come gen. sogg., il secondo come oggettivo.

onnicomprendivo. Di «fede cristica/cristologica», parla Paolo, a evidenziare il legame ormai imprescindibile della fede teologale con l'evento Cristo. Viene quindi rimarcato il colore cristologico della fede, senza precisare più di tanto il suo aspetto oggettivo o soggettivo;¹⁵ πίστις Χριστοῦ va intesa così in primo luogo, qui come altrove, quale «fede nel Dio che si è definitivamente manifestato in Gesù, o che ha perdonato in Gesù Cristo».¹⁶

5. Uso preposizionale

Ovunque ricorra, del sintagma balza all'occhio *la costruzione esclusivamente preposizionale*. Mai infatti πίστις Χριστοῦ funge da soggetto o da oggetto grammaticale. Piuttosto viene sempre costruito in dipendenza da una preposizione (soprattutto ἐκ e διὰ + gen., ma anche ἐν + dat.) ad esprimere una mediazione di origine e di strumentalità. Con questo uso strettamente preposizionale la πίστις Χριστοῦ sostiene, di volta in volta, una prospettiva radicale di mediazione fondatrice, totalizzante.

Affinando lo sguardo, in rapporto alla giustizia e alla giustificazione la πίστις Ἰησοῦ (Χριστοῦ) si fa così apprezzare per triplice valenza:

- una valenza originaria e fondativa: Gal 2,16d; 3,22; Rm 3,21; 3,26: ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Χριστοῦ);

- una valenza operativa e strumentale: Fil 3,9; Gal 2,16b; Ef 3,12: διὰ πίστεως (Ἰησοῦ) Χριστοῦ. Invero, la differenza tra διὰ e ἐκ non va però calcata più di tanto, se in Gal 2,16 paiono perfino interscambiabili.

- Inoltre, secondo Gal 2,20, la πίστις Χριστοῦ schiude un più ampio spazio, *una condizione trascendentale*, completamente inclusiva rispetto alla vita presente di Paolo (ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί), che fiorisce tutta ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Ma anche qui la qualità della mediazione in gioco è vicinissima, se

¹⁵ Così J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, p. 108.

¹⁶ Queste considerazioni di Aletti sarebbero sufficienti per Rm 3, qualora fosse l'unico caso. Ma, stante la sua ricorrenza anche in contesti contenutisticamente più espliciti come Fil 3 e Gal 2-3, ci si dovrà ulteriormente chiedere se esso sintagma anche in Rm 3, proprio come annuncio del tema e cifra sintetica di quanto verrà ulteriormente sviluppato, non presenti una specificità cristologica di più ampie implicanze. Troppo sbrigativo mi pare poi J.A. FITZMYER, *Romans*, pp. 345-346 nell'istruire il problema.

non identica, a quella dei testi precedentemente citati. Se c'è differenza apprezzabile, sta in sfumature contestualmente spiegabili. Per esempio, nel caso specifico di Gal 2,20 il ricorso a ἐν piuttosto che a ἐκ οὐ διὰ si può capire in forza della correlazione in termini di immanenza reciproca rispetto a 2,20ab: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός: Cristo vive in me, in quanto io vivo ἐν πίστει τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (2,20d). Il ricorso a ἐκ οὐ διὰ non avrebbe infatti consentito lo sviluppo di questa reciprocità (evidentemente non alla pari)¹⁷ tra la vita di Paolo ἐν πίστει τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, e quella del Cristo in lui (ἐν ἐμοί).

6. Schema di pensiero

Molto importante risulta lo schema di pensiero che il discorso paolino articola attorno alla πίστις Χριστοῦ. La prospettiva è evidentemente quella di una funzione cruciale entro la mediazione salvifica al cui interno, proprio intorno alla *fides Christi*, ciascuno con il proprio peso, interagiscono momento teologico e momento antropologico, a formare le coordinate fondamentali di un organico quadro complessivo, di cui πίστις Χριστοῦ costituisce il nodo e il perno.

Su questa duplice coordinata intervengono infatti rispettivamente un soggetto teologico e uno antropologico. Il soggetto teologico interviene a mediare in senso discendente: la promessa (Gal 3,22), la giustizia di Dio (Rm 3,22) che gratuitamente giustifica (3,24), e addirittura Dio stesso Rm (3,26), adottano infatti la πίστις Χριστοῦ come dispositivo più originario e proprio della rivelazione salvifica escatologica. Il soggetto antropologico, secondo un profilo disegnato in senso piuttosto ascendente, ovvero nella corrispondenza dal basso all'iniziativa divina, manifesta a propria volta le seguenti due caratteristiche.

1. Anzitutto una generalissima, onninclusiva universalità caratterizza il soggetto antropologico in questione. Paolo può infatti dichiarare: «nessun uomo è giustificato dalle opere della legge, bensì dalla fede portata da Gesù Cristo ... Poiché dalle opere della legge nessuno potrà essere giustificato». E, nel medesimo

¹⁷ La disparità qualitativa sta ovviamente nel fatto che la πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ è fondativa rispetto all'inabitazione di Cristo in Paolo.

contesto, può affermarlo parlando a titolo di certezza collettiva: «noi [giudeocristiani] sappiamo!» (Gal 2,16). Un altro «noi» spunta da Ef 3,11, con più ampia portata, riferibile indistintamente a tutti i cristiani, compresi quelli di provenienza *ex gentibus*. In Gal 2,16ss. e 3,22 nonché in Rm 3,21ss., la πίστις Χριστοῦ ha poi come sfondo l'universale condizione peccaminosa dell'umanità (molto esplicita in Gal 3,22: «la Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché la promessa fosse data ai credenti provenendo dalla fede portata da Gesù Cristo»). *Si vera lectio* [secondo P⁴⁶ ecc.],¹⁸ il testo di Gal 3,26 [«Tutti infatti siete figli di Dio, mediante la fede portata da Cristo Gesù (διὰ τῆς πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)»] offrirebbe la più positiva ricaduta di questa universalità, individuandola nella destinazione alla filialità teologale, per cui διὰ τῆς πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ otteniamo partecipazione alla filialità divina (così Gal 3,26, che, letto secondo questa variante, quadrerebbe molto bene con Gal 4,4-6, oltre che con 2,20).

2. Ma il profilo antropologico trova una più consistente elaborazione là dove l'epistolario paolino restituisce i tratti più singolari dell'esperienza personale di Paolo, in Gal e Fil autoespuesto in picchi di più rara e trasparente profondità (cfr. Fil 3,8-9, noto, unico luogo in cui egli parla di «Gesù Cristo *mio* Signore». E cfr. Gal 2,20 con 2,19).¹⁹ Questi intensi e personalissimi vissuti non hanno nulla di intimistico, ma al contrario sono elaborati in termini piuttosto esemplari che non esclusivi (cfr. soprattutto Fil 3). Fil 3,8ss. e Gal 2,19-20 sono luoghi in cui il linguaggio partecipazionista e la passione cristologica di Paolo toccano i loro vertici

¹⁸ Di questa opinione L. RAMAROSON, *La justification par la foi et la foi du Christ Jésus*, p. 85, nota 12.

¹⁹ In Fil 3,7ss. la *persona di Cristo* (richiamata 12x in 7 vv., in forma nominale, pronominale, aggettivale) domina la grande decisione di Paolo: vv. 7-8 a motivo di, per amore di Cristo, della superiorità della sua conoscenza, a motivo di lui (διὰ + acc.: cfr. 1Cor 4,10; 2Cor 4,5; Gv 6,57): Cristo è la causa fondamentale della scelta di Paolo. Notare: a) la trasformazione del precedente guadagno (κέρδη) in perdita (ζημίαν, v. 7); più avanti v. 8 usa un'espressione più pesante e volgare (σκύβαλα) «spazzatura, sterco, immondizia», un modo di dire comune che ritroviamo nel linguaggio della commedia (Plauto, *Truc.* 2,7,5: «Amator, qui bona sua pro stercora habet»); b) La sproporzione tra perdita del guadagno precedente e il nuovo guadagno, motivata διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου. Cristo è in Fil 3 colui con cui Paolo ha un rapporto unico: normalmente egli parla di Gesù come «nostro Signore» (55x in Paolo; anche in 1Cor 9,1 parlando di Damasco: «non ho forse visto io Gesù il nostro Signore?»); qui invece eccezionalmente – e non a caso – lo chiama «mio Signore» (Fil 3,8).

secondo una destinazione più ampia possibile, con riferimento portato più alla propria esperienza di credente che non a quella di apostolo in quanto tale. L'evento personale di Cristo, che Paolo persegue e cerca di afferrare (διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω), in quanto se ne riconosce precedentemente afferrato (Fil 3,12: ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφην ὑπὸ Χριστοῦ), soprattutto nel momento kenotico e staurologico, ne riplasma in radice il quadro assiologico dei valori di riferimento, segnandone il passaggio dai gloriosi vantaggi ricavabili dal *genus* ebraico e dalla severa, aristocratica virtù farisaica, alla scandalosa spoliazione della fede cristologica.²⁰ L'accanimento della parossistica persecuzione antiecclesiale (κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος 3,6) diventa energia tutta a beneficio di una corsa (κατὰ σκοπὸν διώκω 3,14; cfr. v. 12) puntata a conseguire il premio della «chiamata dall'alto in Cristo Gesù». Tutto questo in grande varietà di linguaggio (di volta in volta economico, giuridico, mistico, sportivo), avendo ben in vista il profilo teologico dischiuso dalla *fides Christi*,²¹ con l'obiettivo di delineare una tipologia esemplare per i suoi destinatari, senza mezzi termini invitati ad imitarlo (Fil 3,17).

Fuori dalla mediazione garantita dalla πίστις Χριστοῦ risulta quindi semplicemente impossibile pensare l'attuarsi di promessa, giustificazione, perdono di Dio per noi. Analogamente dovrà dirsi dal versante antropologico: niente esistenza apostolica e cristiana fuori dalla πίστις Χριστοῦ. Il che sollecita a un'intelligenza profonda dell'espressione, da decantarsi entro il quadro teologico-spirituale di ampio respiro fornito dalla mediazione salvifica, in senso discendente e ascendente. Per ricorrere a un'immagine barthiana, la πίστις Χριστοῦ interviene proprio come la strozzatura

²⁰ Non solo affinità di vocabolario e di campo semantico, ma anche stessa struttura e dinamica per Fil 3,4-14 e Fil 2,5-11 (nonché per 2Cor 8,9 e per 1Cor 9,19ss.). Soprattutto il confronto con l'inno di Fil 2 rivela come la decisione di Paolo narrata in Fil 3 ha la stessa configurazione della decisione di Cristo, di cui condivide la triplice articolazione: 1. pienezza di vantaggi iniziali (2,6; 3,4-6); 2. una loro estrema non considerazione, portata fino all'autospoliazione (2,7-8; 3,7-8); 3. il tutto in vista di una finalità salvifica (2,9-11; 3,10-14). Inoltre Fil 3 presenta numerosi contatti verbali con l'inno cristologico di Fil 2, che sostengono il parallelismo tra la storia di Gesù e quella di Paolo, così che la decisione di Paolo appare come una riproduzione in lui dello stesso mistero di Cristo. L'esistenza di fede e quella apostolica sono una riproduzione della cristologia. Ma qui Paolo si presenta come credente, non come apostolo!

²¹ Che consente di essere giusti davanti a Dio (Rm 3), di vivere per lui (Gal 2,19), di rispondere alla sua chiamata celeste (Fil 3), di presentarci a lui con fiducia (Ef 3,6).

di una clessidra, cioè come quel punto di corrispondenza verso il quale la sabbia, appena vi discende, si ammuccia subito risalendo verso l'alto.

Questa posizione centrale della πίστις Χριστοῦ quadra²² vuoi con la flessibilità semantica e referenziale del vocabolo πίστις, vuoi con l'analogia polivalenza del concetto paolino di giustizia. Notoriamente πίστις può infatti significare almeno tre cose, ovvero: «fede», «fedeltà», «credibilità». Queste due ultime (fedeltà e credibilità) sono ugualmente attribuibili a Dio, all'uomo, a Cristo; la prima, invece, è prerogativa dell'uomo, che Gesù riplasma singolarmente. Quanto alla giustizia (la δικαιοσύνη θεοῦ di Rm 1,17, che sembra da prendere come *genitivus auctoris* piuttosto che soggettivo),²³ viene intesa da Paolo in senso schiettamente salvifico (in Is 46,13; 51,4-5; 56,1 ecc. appunto in parallelo con «salvezza») come giusta relazione di Dio verso gli uomini, ovvero come quella sua fedeltà alle promesse, che lo rende credibile (Rm 3,3). È giustizia con cui il Dio giusto rende l'uomo giusto attraverso colui che – personalmente e *pro nobis* – riunisce in sé il lato teologico e quello antropologico della giustizia. Giustizia identificata e personificata nello stesso evento Cristo come suo *analogatum princeps*: «Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale per opera di Dio è diventato per noi sapienza, *giustizia*, santificazione e redenzione» (1Cor 1,30). In questa linea va anche 2Cor 5,21: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare *in lui giustizia di Dio*».

In Cristo il momento discendente, teologico, innesca dal proprio stesso interno quello ascendente, ovvero la risposta di fede in grado di assicurare all'uomo quella giustizia con cui farsi accetto e gradito a Dio (per cui viene «giustificato»). La mediazione cristologica opera cioè in senso non solo discendente, ma anche in quello ascendente, a garanzia della nostra effettiva corrispondenza. È quanto appare nel pregnante attacco di 2Cor:

«il Figlio di Dio, Gesù Cristo che abbiamo predicato tra voi, io, Silvano e Timòteo, non fu 'sì' e 'no', ma in lui c'è stato il 'sì'. E in realtà tutte le

²² Cfr. W. THÜSING, *Cristologia e teologia. La teologia cristologicamente determinata del Nuovo Testamento*, in K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Brescia 1974, pp. 158-278 (qui pp. 261-162).

²³ Cfr. R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo*, pp. 28 ss.

promesse di Dio in lui sono divenute 'sì'. Per questo sempre attraverso lui sale a Dio l'Amen per la sua gloria attraverso noi (διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ Ἀμήν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν)» (1,19-20).

Senza entrare in diffusa esegesi, registriamo qui l'intreccio di un triplice consenso: a) quello cristologico, dell'univoca e affidabile fedeltà dimostrata dal Figlio di Dio (1,19abc); b) quello teologico e storico-salvifico (in lui Dio mantiene tutte le sue promesse: 1,19d); c) infine quello antropologico (attraverso di lui, a nostra volta prestiamo il nostro consenso, che può salire a Dio: 1,20). Iscritto in questa dinamica corrispondenza si delinea lo spessore della *fides Christi*: a condizione però di non schiacciare questa formula sulla troppo magra alternativa tra genitivo oggettivo e soggettivo, bensì facendone emergere lo specifico profilo inerente alla correlazione reciproca delle sue due coordinate maggiori intorno al loro nodo cristologico.

7. Funzione antitetica: «πίστις Χριστοῦ» vs «ἔργα νόμου»

Un illuminante, e perfino decisivo argomento esegetico proviene da un altro tratto peculiare del nostro sintagma, in quanto contestualmente caratterizzato per precipua funzione antitetica. Possiamo verificarlo in Gal 2,16 dove πίστις Χριστοῦ ritorna per tre volte in perfetta antinomia agli ἔργα νόμου.²⁴ La ricorrente contrapposizione contestuale tra questi due sintagmi ne sollecita la comparazione, in ordine a cogliere la portata dei genitivi.

In merito agli ἔργα νόμου i testi di Qumran hanno ormai chiarito come questa espressione non sia certamente una formula di conio paolino (magari dal tenore polemico e dispregiativo). Evidentemente essa appartiene a una più antica tradizione giudaica palestinese, che appunto ne parlava come di *ma'asê hattôrah*. Un testo chiamato *lettera halakica* (4QMMT C 27;²⁵ cfr. B 2 e

²⁴ Ma cfr. anche Fil 3,9 (con l'antitesi tra ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου e quella διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει), e Rm 3,22 dove il διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ si contrappone al χωρὶς νόμου di 3,21; nonché Rm 3,28, dove agli ἔργα νόμου si contrappone la πίστις *tout court*.

²⁵ Cfr. il testo di 4Q 398 in E. QIMRON - J. STRUGNELL, *Miqsat Ma'asê Ha-Torah* (Discoveries in the Judaean Desert, X. Qumran Cave 4.V), 1994, p. 62. J.D.G. DUNN, *4QMMT and Galatians*, in «New Testament Studies», 43 (1997), pp. 147-153 descrive con l'ausilio di questi testi qumranici la pratica halakica retrostante agli atteggiamenti di Pietro

1QS 5,21) con questa espressione identifica appunto una ventina di *halakôt* (norme morali e rituali)²⁶ la cui messa in pratica «sarà computata a te come giustizia» (C 30). Questi *ma'asê hattôrah* – che nel greco di Paolo diventano appunto gli ἔργα νόμου – indicano secondo l'apostolo «non tanto le azioni morali in se stesse come atti di obbedienza, quanto piuttosto le stesse prescrizioni della Legge, che regolamentano e richiedono atti di obbedienza; infatti in passi come Rm 3,20.27-31; Gal 3,10 si dà un parallelo tra le opere della Legge e il contenuto della legge stessa».²⁷ In questo il concetto paolino e quello qumranico coincidono, per divergere naturalmente sull'apprezzamento della loro portata salvifica. In ogni caso nell'espressione «opere della Legge» si dovrà riconoscere, grammaticalmente parlando, un genitivo complesso. È infatti agevole constatare come quel νόμου non sia riducibile né soltanto a un gen. soggettivo (le opere istituite/imposte dalla legge), e nemmeno a un semplice gen. oggettivo (le opere realizzate in obbedienza alla legge, eseguite in suo nome). Entrambi questi due sensi infatti si postulano in reciproca necessità – in rapporto alla legge rispettivamente come dono/imposizione di Dio a Israele, e come effettiva prassi di Israele ottemperante al suo volere. Sono le opere dettate dalla legge perché siano fatte in corrispondenza conforme ad essa. Sicché quel genitivo andrà inteso appunto come genitivo complesso, ovvero di relazione,²⁸ a designare le opere qualificate in adesione alla legge, da essa autorevolmente istituite ed esigite come prestazione obbediente dal popolo di Dio, per stare nella sua alleanza e camminare nelle sue vie. Esse sono quel mezzo di giustificazione che, secondo Paolo, il Giudaismo riconosce dato da Dio a Israele come dispositivo salvifico, per praticarle e quindi viverne (cfr. Lv 18,5; Bar 3,9; 4,1; Rm 10,5. La maledizione invece pende sul capo di

e dei cristiani di Antiochia di Gal 2,11-14. Sul tema vedi anche R. PENNA, *Le «opere della legge» in san Paolo e 4QMMT*, in «Ricerche Storico-Bibliche», 9 (1997), pp. 155-176.

²⁶ Per le quali una distinzione di valore è impensabile.

²⁷ R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo*, p. 41, offre una limpida messa a punto circa il genitivo complesso delle «opere della legge» (in precedenza attribuito anche al sintagma «giustizia di Dio»). Ma, stante «l'opposta specularità» (*ibidem*) degli ἔργα νόμου rispetto alla πίστις Χριστοῦ, perché allora non far valere anche in questo caso la qualità di un genitivo complesso, uscendo così da un troppo schematico *aut-aut* tra gen. ogg. e sogg.?

²⁸ Così già A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1985, pp. 26-29.45-46, cfr. soprattutto p. 28.

chi non la pratica: Dt 27,26; 28,58; 30,10; cfr. Gal 3,10; Rm 7,7). Ma per Paolo in realtà la Legge mosaica con le sue opere non può raggiungere l'istanza salvifica inerente alla fede abramitica nella promessa. Non solo infatti risulta successiva nella cronologia storico-salvifica (tesi di Gal), ma è perfino strutturalmente incapace di salvare e giustificare (ulteriore sviluppo di Rom), in quanto offre forza al peccato (1Cor 15,56; Rm 7,7-13). L'alternativa salvifica è invece costituita appunto dalla πίστις Χριστοῦ.

Rispetto agli ἔργα νόμου il nostro sintagma cristologico prende a questo punto più immediata trasparenza in forza dell'antitesi, in base alla quale par quindi del tutto plausibile – anzi, raccomandabile, intendere entrambi come casi di genitivo complesso. Come già per gli ἔργα νόμου, anche per la πίστις Χριστοῦ, non converrà intendere un genitivo direttamente e univocamente oggettivo (riferito alla fede dei cristiani²⁹ in Gesù).³⁰ E nemmeno direttamente e univocamente soggettivo (riferito alla fede/fedeltà di Cristo). Meglio piuttosto un genitivo complesso, o, ancora, di relazione. Per *fides Christi* si intenderà allora la fede insorta dall'atto di estrema dedizione di Gesù Cristo, che, con la sua docile e perfetta fiducia in Dio *pro nobis*, a partire dalla sua risurrezione istituisce la possibilità della nostra fede, includendoci «in Lui», e quindi impregnandoci della sua medesima attitudine filiale, coincidente con la sua propria *fides* (sicché quella sua *fides qua* – cui Dio corrisponde con la risurrezione dai morti – diventa oggetto della nostra *fides quae*, fino a configurare la nostra stessa attitudine credente).³¹ Ogni esperienza di fede biblica propone sempre

²⁹ Intendere in senso oggettivo Rm 3,22 (la giustizia di Dio si rivela a tutti i credenti sulla base della loro fede in Cristo) e Gal 3,22 (la promessa è data ai credenti in ragion della loro fede in Gesù Cristo) restituisce in entrambi i casi un testo intollerabilmente pleonastico, con ridondanza parossistica difficilmente immaginabile per una penna libera, ma sapiente come quella di Paolo. Cfr. M. HOOKER, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, pp. 322 e 329, per questa osservazione condivisa da molti, sottovalutata da J.D.G. DUNN nel suo *Romans 1-8*, Dallas 1988, p. 166.

³⁰ Per questo senso Paolo conosce la formula specifica con ἐν + dat (Gal 3,25; 5,6; Col 1,4; 2,5).

³¹ «Credere in Cristo è un'operazione dell'uomo designata da un verbo; è dare la propria fede al personaggio Gesù, cosa che avviene nella coscienza. La fede di Gesù suppone evidentemente un'operazione cosciente, ma è prima di tutto un regime istituito da Dio, un universo in cui Dio introduce l'uomo per giustificarlo e fargli vivere quello che si aspetta dalla sua creatura. Dei due termini che compongono l'espressione 'fede di Gesù Cristo' il primo, la fede, intende l'operazione dell'uomo, l'adesione che egli dà, il secondo Gesù Cristo, designa il personaggio Gesù non in quanto riceve quest'adesione, ma molto di più in quanto suscita, in quanto inaugura e determina il nuovo modo di relazione a Dio,

l'incontro di due πίστις: la fedeltà/credibilità di Dio e la fiducia dell'uomo intrinsecamente correlate (ancorché, evidentemente, non alla pari, spettando sempre alla prima l'iniziativa, alla seconda la corrispondenza). Orbene la fede predisposta da Dio come fonte e strumento di giustizia per noi trova nell'obbedienza/fedeltà – e quindi credibilità – di Gesù la correlazione più intrinseca e stretta possibile tra Dio e noi. La storia di Gesù altro non è che quella del Figlio fattosi servo obbediente fino alla morte di croce (Fil 2,5-8), che proprio in forza di questa, estrema obbedienza, viene da Dio «sovraesaltato e gratificato con il nome sopra ogni altro nome», e cioè costituito quel Signore a propria volta capace di ricevere universale obbedienza (2,9-11). La forma gloriosa di Signore ricevuta dopo aver liberamente (kenoticamente) assunto quella obbediente di servo, esser quindi stato provato nella solidarietà della condizione umana, paradossalmente estraniato a Dio e al popolo *usque ad mortem – mortem autem crucis* – rivela lo spessore divino personale di Gesù come Figlio di Dio. In fondo la storia dell'obbedienza kenotica di Gesù cantata in Fil 2,6-11, culminante con l'obbedienza universale delle creature che lo acclamano Signore, coincide con il contenuto implicato nel più secco e cifrato sintagma πίστις Χριστοῦ.

Nel senso più specifico di obbedienza, questa fede cristologica fa da antitipo a due figure dell'Antico Testamento, ovvero a quella più positiva di Abramo credente (cfr. Rm 4,1-25; Gal 3,6-29), e a quella più contrastante di Adamo disobbediente (Rm 5).³² Notare il ruolo perfettamente parallelo giocato dall'obbedienza di Cristo in Rm 5,19 e dalla *fides Christi* in Gal 2,16 nell'economia della giustificazione universale:

Rm 5,19: «Come infatti per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così pure per l'obbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti giusti (διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί).

la giustizia e la salvezza. 'Fede di Gesù Cristo' non è 'fede vissuta da Gesù'. Tuttavia il Cristo in questa espressione non è un oggetto: è un soggetto attivo, ma la sua azione non è quella di credere, ma di inglobare la fede, dalla sua origine al suo termine, di suscitarla e conferirle la sua fisionomia propria, creandone l'universo e segnandone l'identità» (così, in termini forse ancora troppo timidi, J. GUILLET, *La foi de Jésus-Christ*, Paris 1980, p. 17).

³² Un recupero della tipologia adamitica in senso più positivo viene proposto in 1Cor 15.

Gal 2,16: «Sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto mediante la fede di Gesù Cristo (οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ... ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede di Cristo (ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ) e non dalle opere della legge, poiché dalle opere della legge non verrà mai giustificato nessuno».

Queste due formule paoline, ἔργα νόμου / πίστις Χριστοῦ, disegnano quindi, in stringata concisione dialettica, un contrasto sistemico tra due diversi modelli e regimi salvifici, ovvero tra due ermeneutiche di giustizia in reciproca alternativa, e ascrivibili una all'effettiva volontà di Dio manifestata in Cristo, l'altra invece all'uomo che vuole arrogarsi una propria giustizia (Fil 3,8), per vantarsi lui in prima persona (Fil 3,3-4), e non piuttosto «vantarsi nel Signore» (1Cor 1,31), e «della sua croce» (Gal 6,13-14).³³ L'apostolo distingue così due gruppi: quelli della fede, che sono figli di Abramo (οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ) e con lui ricevono la benedizione (οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ: cfr. 3,7.9); e quelli delle opere della legge, che stanno sotto la maledizione (ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσιν, ὑπὸ κατάραν εἰσιν: 3,10). Gioverà ricordare come qui il contrasto tra fede e opere non si giochi a livello di svolgimento dell'esistenza cristiana in atto, cioè intorno all'integrazione delle nostre opere come necessaria espressione e implicazione della nostra fede. Esso è piuttosto focalizzato a livello del fondamento di due diversi dispositivi salvifici, appunto identificabili come *fides Christi* e *opera legis*.³⁴ Oggetto del contendere è nientemeno che la giustizia divina, e quindi la vera obbedienza a Dio, leggibile – secondo Paolo – secondo due modelli contrapposti, incompatibili e alternativi, *more judaico aut more christiano recepta*. La πίστις Χρι-

³³ «Giustizia» significa una corrispondenza alla volontà di Dio che consente all'uomo di piacere a Dio. Secondo Paolo il modello farisaico di giustizia si risolve in una appropriazione e realizzazione autonoma della volontà di Dio («mia»). Quello cristiano invece è dono che viene da Dio. «L'aspirazione della sua vita in quanto fariseo era stata di essere trovato irreprensibile davanti a Dio mediante la perfetta osservanza delle 613 prescrizioni della legge mosaica. La sua giustizia sarà invece quella che può venire soltanto dalla libertà di Dio, e che dipende unicamente dall'umile disposizione dell'uomo ad accettare il fatto che egli deve cercare la sua salvezza non in se stesso ma in Dio mediante la fede (cfr. Rm 1,16-17; 3,20-28)» (J.A. FITZMEYER, *Lettera ai Filippesi*, in R.E. BROWN et alii [edd], *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973, p. 1152).

³⁴ In Rm 3,27 Paolo li contrappone in un sintagma un po' diverso, quando parla di νόμος τῶν ἔργων e di νόμος πίστεως (dove il termine νόμος prende il senso più generico di «principio, disposizione»).

στοῦ come principio salvifico si differenzia dalle opere della legge soprattutto in forza di tre fattori: quello della personalizzazione centrata su Gesù come figura messianica (che in lui raggiunge una intensità certamente inattesa rispetto alle forme anche più personalizzate di messianismo); quello dell'affidamento ispirato al primato della promessa rispetto alla prassi nomistica; nonché quello dell'unificazione (un'unica πίστις rispetto ai molteplici ἔργα). Alla molteplicità delle opere, la πίστις si contrappone come unica opera (per usare un linguaggio giovanneo: cfr. Gv 6,29). In effetti, poco oltre a Gal 2-3, Paolo avanzerà un'ulteriore contrapposizione tra le plurime e dispersive «opere della carne» e il singolare, unificante «frutto dello Spirito» (che ne sintetizza i pur molteplici doni: cfr. Gal 5,19 ss. e 22 ss.). Soprattutto la personalizzazione cristologica fa risaltare l'obbedienza fiduciosa, fedele, e credibile di Gesù (in senso più esclusivo), di cui siamo fatti partecipi attraverso la fede in lui, quindi per partecipazione/comunione (in senso più inclusivo).³⁵

Si aprirebbe qui per un più lungo discorso in merito a questioni di particolare rilievo, implicanti tanto il confronto storico quanto il dialogo attuale tra Giudaismo e Cristianesimo, che chiedono precisazioni indispensabili contro troppo sommarie semplificazioni. Così sarebbe certo ingenuo radicalizzare lo scontro frontalmente, e, per esempio, contrapporre Legge e Cristo come impersonale e personale *tout court*, ovvero attribuire l'impersonalità alla Legge, e la personalità a Gesù Cristo. La Torah è infatti tradizionalmente percepita come grandezza quasi personale,³⁶ e comunque personalizzante, promozionale e vivificante nei confronti dell'uomo (Lv 18,5; Dt 4,1; 5,33; 6,24-25; 8,1; 30,15-18; 32,46-47; Ez 18,9.19.21; 20,11.13.21; Sal 19,8; ecc.). Detto ciò, lo scarto resta comunque consistente. Per quanto (a partire da Sir 24) la Torah ipostatizzata e fatta coincidere con la Sapienza preesistente, e destinata ad una interiorizzazione nel credente (Sal 40; 119; cfr. Ger 31,31ss.), resta purtuttavia indiscutibile che l'ipostatizzazione della Torah non è quella di una persona storica e di un soggetto individuo come il Messia Gesù. Per converso, il linguaggio paolino sembra concedere una singolare personalizzazione alla fede (cfr.

³⁵ Cfr. I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, pp. 124-127.

³⁶ Sulla tematica, apprezzabile la recente sintesi di B.S. CHILDS, *Teologia Biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1988, pp. 155-162, 270-277 e 568-603.

Gal 3,23.25).³⁷ Il modello paolino di fede cristologica disegna poi una corrispondenza dal profilo più patetico rispetto alla prassi promulgata dalla Torah. In particolare, secondo la tradizione d'Israele, la Torah, capace di sanzionare con la morte la trasgressione del peccatore, non muore *pro nobis*, né prevede la kenosi fino allo scambio tra il Figlio di Dio e il peccatore, il suo farsi peccato (2Cor 5,14) e maledizione (Gal 3,10-14) in vista dell'universale giustizia, benedizione, promessa divine a nostro favore.

Sullo sfondo sta una teologia di Israele ricostruibile non – come vorrebbe E.P. Sanders³⁸ – all'insegna di un univoco «nomismo del patto» quale modello invariante soggiacente alle diverse espressioni del Medio Giudaismo,³⁹ ed esente da qualunque lega-

³⁷ Qui Paolo la descrive appunto nei termini di qualcuno che interviene (per due volte soggetto di ἑρχομαι), subentrando alla dura pedagogia della legge. «Fede» qui potrebbe essere semplicemente interscambiabile con Cristo.

³⁸ Cfr. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo di modelli di religione*, Brescia 1986 e, dello stesso autore, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia 1989.

³⁹ Dall'inizio del II sec. a.C. fino alla fine del II sec. d.C. (quindi anche al tempo di Gesù) secondo E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese*, p. 120, la religione giudaica in tutte le sue diverse forme ed espressioni, avrebbe alla base un modello comune, definibile come «nomismo del patto, dell'alleanza», e riassumibile in questi termini: «1. Dio ha scelto Israele, e 2. ha dato la legge. La legge implica sia 3. la promessa di Dio di mantenere l'alleanza e sia 4. la richiesta di obbedire. 5. Dio compensa l'obbedienza e punisce la trasgressione. 6. La legge fornisce i mezzi di espiazione e l'espiazione ottiene 7. la conservazione o il recupero della relazione del patto. 8. Tutti quelli che si mantengono nel patto con l'obbedienza e l'espiazione e grazie alla misericordia divina appartengono al gruppo di quelli che si salvano» (*ibidem*, p. 581). Alla radice starebbe la preoccupazione fondamentalmente soteriologica di restare nel patto, che «richiede come risposta corretta da parte dell'uomo l'obbedienza ai comandamenti ivi contenuti, mentre vengono forniti mezzi di espiazione in caso di trasgressione». Salvo il merito di richiamare teologia e storiografia cristiana a non fare del farisaismo una caricatura a misura e immagine delle proprie tesi precostituite, la ricostruzione di Sanders è problematica (vuoi perché considera troppo sommariamente, sistematicamente (e troppo poco sistematicamente) la letteratura rabbinica, vuoi perché non considera la complessità del concetto anticotestamentario di alleanza e delle sue tardive interpretazioni). Sul primo punto, cfr. la recensione di J. NEUSNER, in «History of Religion», 18 (1978), pp. 177-191 (riprodotto in Appendice 8 a *Il Giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, Bologna 1995, pp. 629-649) e G. BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993, pp. 34-35. Sul secondo, quella di G.W.E. NICKELSBURG, in «Catholic Biblical Quarterly», 41 (1979), pp. 171-175. Inoltre, si vedano M.D. HOOKER, *Paul and 'Covenantal Nomism'*, in M.D. HOOKER - S.G. WILSON, *Paul and Paulinism. Essays in Honour of C.K. Barrett*, London 1982, 47-66; C.L. QUARLES, *The Soteriology of Rabbi Akiba and E.P. Sanders' Paul and Palestinian Judaism*, in «New Testament Studies», 42/2 (1996), pp. 185-195. Nel suo successivo volume *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia 1989 (orig. 1983), Sanders non ha risposto ai suoi critici (cfr. G.L. PRATO, in «Gregorianum», 65 [1984], pp. 500-502).

lismo.⁴⁰ In merito conviene piuttosto pensare a una tensione strutturale tra le due anime, intrecciate in multiforme combinazione, della promessa unilaterale e del patto bilaterale,⁴¹ rispetto alla quale Paolo – centrando tutto sulla partecipazione all'evento personale di Gesù Cristo⁴² – privilegia la prima sul secondo, o – per

⁴⁰ L'esigenza fondamentale del giudaismo e del farisaismo è certamente quella di «stare nel patto». Proprio per rispondervi, grande sviluppo viene dato alla *halakah* (all'inizio tramandata oralmente, poi raccolta per iscritto nella Mishnah nel II sec. d.C.) intesa come «una siepe intorno alla Torah» (*Pirqê Abôt* 1,1), in ordine a mantenerla in tutta purezza. I rabbini non pensavano con questo che la salvezza allora dipendesse dal loro merito e dalle loro opere; piuttosto interpretavano la necessità di queste come risposta adeguata alla grazia dell'alleanza, come responsabilità di fronte al patto, come condizione per restare nel patto offerto da Dio al proprio popolo per sua pura grazia. Il primato indiscusso resta attribuito alla Signoria di Dio: prima bisogna riconoscere questa signoria: «prima uno ha da prendere su di sé il giogo del regno dei cieli, e poi il giogo dei comandamenti» (*Berakôt* 2,2). L'obbedienza al comandamento è il segno che davvero la vita d'Israele sta sotto la signoria, la regalità di Dio (cfr. *Mekilta Baqholes* 5,219; 2,229-230). Se si vuole rimanere nel patto, bisogna obbedire al comandamento. In ogni caso Dio si mantiene fedele al patto, anche nel caso della disobbedienza del popolo. Per i farisei quindi la fede è fuori discussione, e il problema cruciale è di un'obbedienza radicale a Dio in tutti i settori della vita quotidiana. La loro è un'etica del particolare impostata secondo una coraggiosa ermeneutica e secondo un'eteronomia conseguente (Ricoeur). Poiché la Torah su molte cose non è esplicita, si tratta allora di interpretarla e applicarla a situazioni non previste (prospettiva ermeneutica). Tuttavia sfociano in una coscienza scrupolosa che moltiplica gli obblighi nella logica di un'incessante accumulazione («non una coscienza che comincia e ricomincia, ma che continua e aggiunge»: P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris 1960, p. 132), non senza uno spirito emulativo e competitivo. L'immagine evangelica dei farisei può talvolta essere un po' semplificata dalla polemica successiva tra cristianesimo e giudaismo (tuttavia quanto concede E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese*, p. 586 pare davvero troppo poco). Non si possono negare i paralleli tra certe fonti rabbiniche e le testimonianze evangeliche, come nel caso della nota parabola di Lc 18,9-14, dove troviamo analogie molto interessanti con *Berakôt* 28b (un testo rabbinico del Talmud Babilonese che Lohse attribuisce al I sec. d.C.): «Ti ringrazio Signore mio Dio di avermi dato parte con quelli che siedono nella casa d'istruzione, e non con quelli che siedono negli angoli delle strade. Infatti io mi alzo di buon'ora – e anche loro si alzano di buon'ora. Io mi alzo di buon'ora per le parole della Torah, e loro si alzano di buon'ora per cose futili. Io mi affatico e ricevo un salario – anche loro si affaticano, ma non ricevono un salario. Io corro, e anche loro corrono. Io corro verso la vita del mondo futuro, ed essi corrono alla fossa di corruzione». Il Paolo apostolo – nonostante il totale cambio di sistema di valori – resterà fortemente segnato dall'eredità farisaica: non a caso «fatica», «salario», «corsa» saranno tre immagini che Paolo mantiene e riplasma proprio mentre in Fil 3,8-14 descrive il suo passaggio dal farisaismo a Cristo.

⁴¹ Anche senza citarlo esplicitamente, P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, Torino 1994, pp. 9-12 e *passim*, propone, rispetto a Sanders, un'altra ricostruzione del Giudaismo come intreccio dialettico di *patto (bilaterale)* e *promessa (unilaterale)*, come delle due anime (anime, non sistemi teologici!), secondo una chiave a mio avviso, più corretta e viva rispetto al monistico modello di «nomismo del patto». In merito a questo schema, cfr. l'ancor valido contributo D.-N. FREEDMAN, *Divine Commitment and Human Obligation*, in «Interpretation» 18 (1964), pp. 419-431.

⁴² Il sistema della Legge agli occhi di Paolo non appare deficitario né sul piano personale né su quello oggettivo, se non a partire dall'incontro con Gesù Cristo. La legge

essere più precisi – riassume in Gesù Cristo l'istanza specifica del patto sotto il primato della promessa. La *fides Christi* potrebbe essere fruttuosamente riletta come nozione deputata a un ruolo chiave in questa sussunzione della struttura bilaterale del patto entro quella più unilaterale della promessa.

8. Riferimento alla morte di Gesù

In Gal 2,19-20 e nel contesto di 3,22 (cfr. 3,1.13-14), nonché in Rm 3,24-25 e in Fil 3,4-14, viene evocato – di volta in volta più o meno direttamente, ma sempre intensamente – l'evento di estrema obbedienza/dedizione di Cristo, puntato sulla morte cruenta e infame della croce.

Ad essa infatti ci si riferisce:

– con la menzione del sangue di Cristo, predisposto a nostro riscatto, effuso in propiziazione, dove si rivela la giustizia di Dio (Rm 3,24-25);

– con una molto originale e pregnante rivisitazione delle più tradizionali e antiche formule di consegna passiva del Cristo *pro nobis* (cfr. Rm 4,25), in termini di autoconsegna attiva per amore *pro me* (neanche Gv ha una formula tanto diretta e personalizzata quanto Gal 2,20: «il Figlio di Dio che mi ha amato, e ha consegnato se stesso per me»).

– La *mors autem crucis* è quella *turpissima*, infame, patita nell'orrore, per noi (non certo privi di riferimenti attuali) comun-

non crolla quindi per intrinseca crisi, ma per l'evento di Gesù, che letteralmente si sostituisce alla Torah come unico mediatore salvifico (in questo senso giustamente si può dire che per Paolo «la soluzione precede il problema»). Più difficile sarà però sostenere che per Paolo «praticare la legge è, in breve, sbagliato, solo perché non è fede» (E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese*, p. 753), ovvero perché la Torah non è Cristo. Tale ragionamento è infatti un palese circolo vizioso. Ci si chiede infatti, che cosa possieda Cristo, perché la Torah venga esautorata dalla sua funzione salvifica, al punto da non essere reintegrabile, per esempio, come suo predicato? Perché mai Paolo, e non solo lui, evita di dire che la Torah è Cristo? In realtà l'evento Cristo sollecita Paolo a rileggere il peso e senso della Torah sinaitica in subordine rispetto alla promessa abramitica (Gal, Rm). Sicché c'è da chiedersi se il limite del farisaismo (ravvisato dall'apostolo dopo Damasco), non sia riconoscibile proprio nell'unilaterale privilegio del Sinai rispetto ad Abramo, proponendo un modello di straordinaria serietà, ma tuttavia troppo assillato dalla prestazione delle molte opere. Una linea analoga di critica alla legge in nome della fede perseguirà la teologia giovannea. Nella sua ricostruzione Sanders ha ridotto la centralità cristologica paolina, assimilandola troppo specularmente al modello di nomismo del patto da lui ricostruito.

que a stento immaginabile della consegna, della maledizione e della scomunica (Gal 2,19-20; 3,13; Dt 21), condizioni tanto più paradossalmente esecrabili in quanto affrontate per obbedienza a Dio (Fil 2,8: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ).⁴³

– A tale morte Paolo, come ogni cristiano è configurato («in comunione con le sue sofferenze, mi conformo alla sua morte»: Fil 3,10; cfr. 2,8), al punto di riconoscersi «concrocifisso con Cristo» (Gal 2,19: con riferimento al battesimo: cfr. Rm 6,3-5).

Questa regolare referenzialità della πίστις Χριστοῦ alla morte di croce in tutti i diversi contesti di ricorrenza ci rimanda alla svolta cruciale che il Gesù terreno, accettando quella morte, ha impresso alla sua missione (cfr. soprattutto l'uso del semplice nome proprio in Rm 3,26 πίστεως Ἰησοῦ). Sicché il sintagma non ci colloca univocamente nella sfera del Cristo glorioso, del Cristo nello Spirito, e della nostra conseguente «vita in Cristo», ovvero in quella del significato salvifico della morte di Gesù sganciato dalla forma specifica di quell'evento. Al contrario, il suo richiamo rende apprezzabile soprattutto la congruenza della πίστις Χριστοῦ con l'obbedienza fedele e quindi affidabile di Gesù nel suo sacrificio di autodedizione. Almeno per connotazione evocativa di volta in volta più o meno evidenziata, nella πίστις Χριστοῦ è quindi implicato il momento cruciale della *historia et memoria Jesu* come esperienza di una sua fermissima fiducia e obbedienza, garantita come affidabile attraverso la risurrezione, pienamente partecipabile attraverso la nostra adesione di fede a lui.

In merito Gal 2,20 è la testimonianza più trasparente, quando della πίστις Χριστοῦ connette tra loro tutti gli eminenti fattori di affidabilità cristologica su cui può far conto la fede di Paolo (e dei cristiani). Ivi si sottolinea appunto:

– a chi appartenga la *fides*, ovvero quale ne sia il soggetto iniziatore/istitutore (il Figlio di Dio), qualificato appunto per la sua relazione a Dio, e quindi perfettamente affidabile e credibile;

– l'iniziativa messa in atto da questo Figlio di Dio, ovvero l'inaudita radicalità della sua dedizione, attuata per amore spinto all'autoconsegna inerme in mani ostili («ἀμὲν/consignò se stesso»);

⁴³ «Le manifestazioni dell'*hypakoe* di Gesù in Fil 2,8 coincidono perfettamente con quelle della sua *pistis* in certi testi sulla giustificazione ... Così, con il senso soggettivo di *pistis* Iesou, Rm 3,21-31, Gal 2,15-21 e Fil 3,5b-11 guadagnano in coerenza» (L. RAMAROSON, *La justification*, pp. 90-91).

– il destinatario personalizzato della sua iniziativa («amò *me* / consegnò se stesso *per me*»). Con questo doppio pronome in prima persona Paolo parla di sé, ma non a titolo puramente individuale. In realtà egli presta ai propri lettori l'atteggiamento esemplare di quella fede antropologica che – toccata dall'estrema dedizione di Gesù – vi aderisce radicalmente rivivificata dall'evento/atteggiamento della singolarissima *fides* del Figlio di Dio (fin dall'inizio di 2,20 l'io di Paolo prende una valenza esemplare: «a vivere non sono più io, ma Cristo vive in me. Quanto ora io vivo nella carne, lo vivo nella fede del Figlio di Dio ...»).

Πίστις Χριστοῦ si propone qui come quel dispositivo salvifico che garantisce saldo appoggio alla fede dei cristiani (2,16) alla loro «vita nella carne» (Gal 2,20). E tuttavia non dall'esterno, ma quanto mai intrinsecamente, e cioè a due livelli:

a) in quanto la morte di Gesù sulla croce coinvolge e include tutti (2Cor 5,14-15), Paolo si dichiara concrocifisso con lui (in riferimento al Calvario e al battesimo: Rm 6,3-5). In questo senso Paolo si riconosce appropriato, configurato all'evento della πίστις Χριστοῦ;

b) di conseguenza, non è più Paolo a vivere, ma Cristo a vivere in lui – in questo senso Paolo se ne riconosce inabitato e rivivificato.

Ma questa dinamica di disappropriazione da sé / appropriazione a Cristo / inabitazione di Cristo comporta evidentemente che alla πίστις Χριστοῦ (obbedienza fedele e credibile del Figlio di Dio che ci giustifica) Paolo corrisponda con la propria correlativa πίστις intesa come adesione e comunione alla πίστις Χριστοῦ.⁴⁴

⁴⁴ Cfr. K. BARTH, *Dogmatique. II.2.2.*, Genève 1958, pp. 51-52: «Ainsi notre vie se déroule non pas dans quelque domaine indéterminé et vide, mais bien dans le voisinage, dans la communion et dans la confraternité de l'homme Jésus-Christ, c'est-à-dire de l'humanité même de Dieu. C'est pourquoi il nous est permis de considérer notre condition d'hommes comme ouverte vers Dieu, éclairée, purifiée, tenue et portée par en-haut: loin de la rejeter, en effet, Dieu l'approuve par son amour qui la pénètre entièrement ... La grâce du Dieu en qui nous est permis de croire signifie: en prenant notre chair en Jésus-Christ, Dieu a décidé de subir à notre place le jugement et le châtement sans lequel notre élévation est impossible ... il a accompli lui-même pour nous le grand oeuvre de la foi, si bien que nous n'avons plus à l'accomplir, mais simplement à regarder à ce grand oeuvre, à l'accepter, à lui donner suite et à le confirmer par notre propre foi. Que veut dire être homme? ... Bref, cela veut dire: être quelqu'un que Jésus-Christ représente lui-même devant Dieu, ... entièrement couvert par Jésus-Christ». Segue il testo di Gal 2,19ss.; dopo di che, Barth prosegue: «Que je vive dans la foi du Fils de Dieu, dans ma foi en lui, tient au fait que lui-même, le Fils de Dieu, a d'abord cru pour moi, si bien qu'il ne me reste plus qu'a me référer à lui. Cette référence au Fils de Dieu, telle est ma foi. Mais le grand

9. Conclusione

L'interpretazione qui proposta di πίστις Χριστοῦ nel senso di un genitivo complesso, o di relazione (in stretta antifrasi agli ἔργα νόμου) recupera parzialmente anche le precedenti (genitivo oggettivo/soggettivo, nonché quella di un *genitivus auctoris*), in quanto consente di interpretare la *fides Christi* come fede istituita da Gesù, ovvero da lui stesso direttamente inaugurata in singolare, inconfondibile e insostituibile pienezza, e in forza dell'universale inclusività garantita dal soggetto e dall'atto di quest'evento, instaurata *pro nobis* come universalmente partecipabile. La πίστις Χριστοῦ ha a monte la singolarissima fiducia e obbedienza radicale di Gesù al Padre fino alla morte di croce;⁴⁵ mentre a valle sta l'intrinseca partecipabilità della sua stessa fiducia e obbedienza, della stessa passione, morte e risurrezione (cfr. i verbi costruiti con συν-) come fondamento affidabile e accattivante che sollecita alla fede. È per la πίστις Χριστοῦ che noi siamo ἐν Χριστῷ.

Resta palesemente salva la differenza tra la πίστις Χριστοῦ e la nostra πίστις (per Paolo infatti, come per tutto il Nuovo Testamento, Gesù non è un credente alla stregua degli altri). Ma, soprattutto, se ne può apprezzare il nesso intrinseco, la corrispondenza discendente e ascendente. Morna Hooker⁴⁶ parla di una «espressione non tanto polare,⁴⁷ che suggerirebbe un'antitesi, quanto piuttosto concentrica, che comincia sempre dalla fede di Cristo stesso, ma che include necessariamente la risposta di fede dei credenti, che rivendicano questa fede come propria. Per lo più, mentre gli esegeti tendono a interpretare le affermazioni di Paolo sulla fede in termini individualistici, Paolo deve avere molto più verosimilmente pensato anzitutto in termini di risposta corporativa del popolo di Dio – della nuova comunità di quanti sono in Cristo, che credono in Lui e confidano in quello che egli è».

oeuvre de la foi à déjà été accompli par celui auquel je regarde: avant-même que je croie et dussé-je cesser de croire, il est et reste l'initiateur et l'accomplisseur de la foi, selon Hebr. 12,2 (ἀρχηγός καὶ τελειωτής). Par conséquent, le fait que je commence ou recommence à croire possède en lui, et en lui seul, son unique point d'attache – ou mieux encore son unique fondement ..., vraiment décisif et contraignant! ».

⁴⁵ «La sua sottomissione al Dio e Padre, che è tutto per lui» (L. RAMAROSON, *La justification*, p. 90).

⁴⁶ ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, p. 341.

⁴⁷ Come voleva Torrance, criticato da Barr.

Su queste considerazioni il sintagma potrebbe tradursi quindi con «fede attuata, istituita da Cristo», meglio ancora: «fede portata da Cristo»; intendendo l'attuazione riferita vuoi a Cristo come singolare soggetto di fede, vuoi a Cristo come istituyente una fede correlata a lui, affidabilmente fondata su di lui.

Gesù ci porta una fede (oggettiva) per nulla estrinseca rispetto ai suoi atteggiamenti decisivi (soggettivi), ma da questi pienamente garantita alla luce della sua pasqua, dove la giustizia e fedeltà di Dio alle promesse prendono corpo nella sua persona. Cristo diventa così il mediatore di una fede che egli può universalmente portare in quanto ne è lui stesso singolarmente portato e costituito in obbedienza alla sua singolare missione filiale (Gal 4,4; Rm 8,3), per cui egli non è livellabile sul piano dei credenti in lui, ma nemmeno estraneo a quanto istituisce e rende possibile per tutti.⁴⁸

L'interpretazione qui proposta rende pure ragione allo spesore fiutato da molti illustri esegeti paolini, che in proposito – con formule magari non felicissime – hanno parlato di «genitivo mistico» (Deissmann), o di «principio metafisico» («la fede che è il Cristo»: Lohmeyer); e, più recentemente (con M. Hooker) di *Christ-Faith, Christusglauben*. In effetti il sintagma così inteso svolge un ruolo di raccordo privilegiato nel contesto del pensiero paolino. Senza fatica si potrà cogliere la stretta analogia tra la δικαιοσύνη θεοῦ e la πίστις Χριστοῦ: come la prima risulta essere attributo teologico e antropologico, cioè singolare e salvifico di Dio e quindi anche dell'uomo da lui reso tale e abilitato alla giustizia, così pure la πίστις Χριστοῦ è attributo cristologico-antropologico, ovvero singolare proprietà e istituzione di Gesù Messia in quanto è quell'obbediente, fedele e quindi affidabile, capace – per partecipazione – di fondare e garantire il fiducioso nostro accesso a Dio (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ: Ef 3,6).

⁴⁸ G. EBELING, *Gesù e fede*, in *Parola e fede*, Milano 1974, pp. 77-126. In merito agli ulteriori sviluppi tematici e rimandi bibliografici, cfr. i saggi qui proposti di F.G. Brambilla e di P.A. Sequeri. L'impostazione del problema teologico, a questo punto, non sarà tanto quella di chiedersi fin dove osare nel concedere a Gesù una fede simile alla nostra, ma piuttosto cogliere come la nostra *pistis*, da lui resa possibile e a lui conforme, ci fa solidali con la sua condizione filiale (questo mi pare più conforme al pensiero paolino).

Gesù autore e perfezionatore della fede

di Franco Giulio Brambilla

I. INTRODUZIONE

La questione della fede di Gesù (nel senso della fede che ha avuto Gesù), della sua singolare relazione con il Dio dei Padri, invocato come *abba*, si colloca non solo nella linea della più generale rivalutazione dell'umanità di Gesù, ma anche nel ricupero dell'immagine evangelica di Cristo, considerata nella sua distanza dall'immagine teologica. Soprattutto nel manuale l'immagine teologica di Gesù era dedotta o, quantomeno, ricondotta alla struttura teandrica (divino-umana) di Cristo, ma difficilmente essa si lasciava istruire dalla ricchezza, dal dinamismo, dalla drammatica dell'immagine evangelica. Per di più la questione della 'fede di Gesù', della sua esistenza e della sua natura, era come trattata dalla considerazione teologica della fede come *cognitio obscura*, come un tener per vero sulla base di un'autorità. La visione diretta e beatifica che Gesù aveva di Dio (del Padre, in forza della unione ipostatica della natura umana con la persona del Figlio) sembrava incompatibile con una vera e propria fede. Così i passi del Nuovo Testamento che sembravano alludere a Gesù come modello e compimento della nostra fede («tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore [*archegós*] e perfezionatore [*teleiotés*] della fede»: Eb 12,2) e il sintagma *pístis Iesoû Christoû* (Gal 2,16.20; Gal 3,22; Rm 3,22; Fil 3,9; Ef 3,12) erano in qualche modo sottovalutati. In particolare l'espressione «fede di Gesù Cristo» veniva intesa come un semplice genitivo oggettivo (fede in Gesù Cristo). Un'indagine su questi testi tuttavia non è sufficiente a sciogliere la questione, perché sovente la ricerca esegetica deve poi fare i conti con la prospettiva teologico-fondamentale.

Più interessante è la problematizzazione proveniente dalla testimonianza evangelica dove la pretesa di Gesù, la sua singolare relazione con Dio, non pare alternativa, ma coerente con la sua fede – una fede straordinariamente radicale – con la sua obbedienza e dedizione al Padre, realizzata attraverso momenti che sembrano proporre un incremento della sua fede: il battesimo, le tentazioni, la preghiera, gli aspetti di sofferenza e di abbandono, ma soprattutto il Getsemani e la croce. Tuttavia, si deve riconoscere francamente che in tutto il Nuovo Testamento Gesù non è mai soggetto grammaticale del verbo *pisteúo*. D'altra parte, la questione della fede di Gesù fa corpo con una questione contigua, che nella tradizione teologica ha avuto un'ampia trattazione, con esiti diversi: la questione della «scienza e coscienza di Gesù». La soluzione scolastica delle tre scienze (o dei tre livelli di scienza) di Gesù, pur nelle differenti soluzioni, faceva in qualche modo fatica a giustificare l'incremento e il progresso nell'esperienza e nella conoscenza umana di Gesù: la scienza *beatifica* funzionava da principio egemonico e dispositivo della scienza *infusa* e della scienza *acquisita*. Sarà soprattutto su questo versante che la critica alla possibilità di affermare la *visio beatifica* nel Cristo viatore, nel Gesù che cammina sulle strade della Palestina, pur senza rinunciare a una *visio immediata*, libererà il campo alla questione della fede di Gesù.

II. IL CONTESTO: LA DUPLICE PROSPETTIVA DELLA SCIENZA E COSCIENZA DI GESÙ

1. *La questione della fede di Gesù nel contesto del tema della triplice «scienza» di Cristo*

Il modello scolastico poneva il problema non tanto nei termini dell'autocoscienza di Gesù, della sua missione e della sua identità (in questa forma la questione è tipicamente moderna), quanto della possibilità e della giustificazione del conoscere umano di Gesù. Il paradigma medievale risultava dalla convergenza di due registri: il registro della cristologia discendente, dell'assunzione della natura umana da parte del *Logos*, nell'unione ipostatica; e il registro della perfezione e dell'eccellenza attribuita all'umanità di Gesù. Così si approdava all'affermazione di un'intelligenza e di un'attività umana di conoscenza in Gesù, ponendo la questione

nei seguenti termini: quali livelli di perfezione Cristo può conoscere già nello stato di *viator*, nel cammino prepasquale e nel momento cruciale della morte?

Si era approdati già prima nel secolo XII alla distinzione di un triplice livello di scienza: *scientia visionis* (beatifica); *scientia infusa* (particolare conoscenza profetica); *scientia acquisita* (sperimentale). In questo schema delle tre scienze sarà soprattutto la terza a far difficoltà alla mentalità medievale, nella quale si nota una spinta alessandrina (se non proprio monofisita) a vedere la scienza umana diretta dal principio egemonico del Verbo assumente. Così Ugo di S. Vittore pensa a Gesù come sapienza incarnata: Egli è perciò onnisciente, anche se la sua conoscenza umana lo è per partecipazione alla divina sapienza («quidquid filius Dei habuit per naturam, filius hominis habuit per gratiam»). Così Bonaventura¹ parlerà del livello sperimentale nei termini di una «scientia infusa per accidens» – e in questo lo seguirà anche il giovane Tommaso del *Commento alle Sentenze*² – nel senso che l'esperienza umana di Cristo è acquisita, ma perché «infusa per accidens» nel processo attuale di acquisizione riflessa.

Nella *Summa Theologiae*, tuttavia, Tommaso cambierà parere, parlando di vera e propria scienza acquisita:

«È dunque necessario ammettere in Cristo alcune specie intelligibili prodotte dall'azione dell'intelletto agente e accolte dal suo intelletto possibile. E questo equivale ad ammettere in lui una scienza acquisita che alcuni chiamano sperimentale. Perciò, sebbene altrove io abbia scritto diversamente (*quamvis aliter alibi scripserim*) bisogna riconoscere in Cristo la scienza acquisita. Essa è una scienza commisurata esattamente all'uomo, non solo per parte del soggetto ricevente, ma anche per parte della causa efficiente, ponendosi tale scienza in Cristo per il lume dell'intelletto agente, che è connaturale alla natura umana» (*STh* III, q. 9, a. 4, *resp.*).

Ritorna poi sul problema nella *quaestio* 12, a. 2 dedicata alla «scienza acquisita», affermando esplicitamente il mutamento di prospettiva rispetto alla sua opera giovanile, anche se il motivo reale dell'ammissione è il criterio dell'eccellenza e/o della perfezione dell'umanità di Gesù Cristo,³ criterio che giustifica anche

¹ *In 3 Sent.*, d. 17, a. 3, q. 2.

² *In 3 Sent.*, d. 14, a. 3, ac. 5, ad 3; d. 18, a. 3, ad 5.

³ Riporto il testo decisivo: «Dunque se nell'anima di Cristo, oltre all'abito della scienza infusa, non ci fosse un abito di scienza acquisita, come alcuni ritengono e come anch'io una volta ritenevo («ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est») nessuna

l'estensione di questa scienza (q. 12, a. 1) e la sua non subordinazione al sapere altrui, né uomini (a. 3), né angeli (a. 4).

L'articolazione delle tre scienze (beatifica, infusa e acquisita) diventerà dunque classica nella tradizione scolastica successiva. Coerentemente con questa visione poi si deduceva l'assenza della fede di Gesù. La premessa era data dalla epistemologia generale della fede intesa come l'«assenso dell'intelletto a ciò che è creduto».⁴ Si tratta di un assenso dell'intelletto all'inevidenza delle cose credute, così che il non-vedere dell'intelletto, inteso come adeguazione dell'intelletto alla *res*, condiziona la possibilità reale di credere. Pertanto Tommaso e la tradizione scolastica seguente affermano la visione beatifica in Gesù: questi nella sua esistenza terrena cammina nella visione e non nella fede. Da ciò l'Aquinate conclude alla impossibilità della fede in Gesù:

«Oggetto della fede, come si è detto nella *Secunda Pars* (II-II, q. 4, a. 1), è la realtà divina non vista (*Obiectum fidei est res divina non visa*). Ora l'abito della fede, come ogni altro, riceve la sua specificazione dall'oggetto. Se dunque si toglie l'inevidenza della realtà divina, viene meno la fede. Ma il Cristo fin dal primo istante della sua concezione ebbe piena la visione dell'essenza di Dio, come vedremo. Dunque non ci poteva essere in lui la fede».⁵

Interessante in proposito è l'*ad secundum*, in riferimento alla citazione di Ebrei dove Gesù è presentato come autore e perfezionatore della fede, perché non poteva insegnare virtù che non aveva. Caratteristica la risposta di Tommaso:

«Il merito della fede consiste in questo, che l'uomo per obbedienza a Dio ritiene come vero ciò che non gli è evidente ... Ma il Cristo ebbe perfet-

scienza sarebbe aumentata in Cristo in maniera essenziale, ma solo in rapporto al suo esercizio, ossia all'applicazione delle specie intelligibili infuse ai singoli fantasmi. E in base a questo essi spiegano il progresso di esercizio nella scienza di Cristo, nel senso che applicava le sue specie intelligibili infuse alle nuove conoscenze che riceveva dai sensi. Ma poiché sembra sconveniente che a Cristo mancasse un'attività naturale dell'intelligenza e poiché astrarre le specie intelligibili dai fantasmi è un'attività naturale dell'intelletto agente, è bene ammettere in Cristo anche tale operazione. Da ciò segue che nell'anima di Cristo c'era un abito di scienza aumentabile mediante l'astrazione delle specie, in quanto cioè l'intelletto agente, dopo le prime specie intelligibili astratte dai fantasmi, poteva astrarne ancora» (*STh* III, q. 12, a. 3 *resp.*).

⁴ *STh* II-II, q. 1, a. 4, *resp.* «fides importat assesum intellectus ad id quod creditur» e più avanti (*STh* II-II, q. 4, a. 1, *resp.*) definisce la fede un «abito intellettuale, nel quale inizia in noi la vita eterna, facendo aderire l'intelletto a cose inevidenti».

⁵ *STh* III, q. 7, a. 3, *resp.*

tissima obbedienza verso Dio, come asserisce l'Apostolo: 'fatto obbediente fino alla morte'. È vero dunque che nulla insegnava di meritorio che egli stesso non eseguisse nella maniera più eccellente» (*STh* III, q. 7, a. 3, ad 2).

L'obbedienza è considerata pertanto più comprensiva della fede, perché rende meritoria l'adesione alle verità inevidenti. Si può notare la parzialità della definizione intellettualistica della fede (nonostante che in altri luoghi la fede stessa abbia un'intenzionalità realistica) e, insieme, la pacifica attribuzione a Cristo dell'obbedienza e la possibilità per Lui della speranza.⁶ Così nella tradizione scolastica (cfr., ad esempio, Th. Muniessa) si difese la tesi che Cristo ha sperato (ad es. la redenzione del corpo mistico). In conclusione, la tradizione trasmette un'ambivalenza: essa si trova nello scarto che esiste tra l'obbedienza volontaria di Cristo al disegno di Dio e la negazione della sua fede intesa come assenso dell'intelletto alle cose inevidenti. Forse si tratta di saldare meglio questi aspetti, sciogliendo l'aspetto intellettualistico della fede come adesione (intellettuale) alla realtà divina non vista e riconquistando la fede come decisione della libertà che obbedisce a Dio. Una riflessione che coordini i due momenti della fede (*fides qua* e *fides quae*) e che non li disponga subito sul registro di un'antropologia delle facoltà, pensando la *fides quae* come adesione intellettuale alla realtà divina inevidente e la *fides qua* come adesione volontaria che consegue all'assenso inevidente e che perciò la rende meritoria. Occorre ripensare più radicalmente l'aspetto antropologico della fede, coordinandone l'aspetto di sapere e di libertà.

2. *La questione della fede di Gesù nel contesto del tema della (auto-)coscienza di Cristo*

Il passaggio al periodo moderno ha comportato la messa in crisi del tema. Nel secolo scorso, alcuni teologi tedeschi (von Kuhn, Schell), ma, soprattutto all'inizio del nostro secolo, il gruppo di orientamento modernista ha posto in dubbio la compatibilità dell'immagine evangelica con quella sostenuta dalla teologia scolastica.⁷ La difficoltà proveniva dall'affermazione della *scientia*

⁶ *STh* II-II, q. 17, a. 9.

⁷ Cfr. C. PORRO, *La controversia cristologica nel periodo modernista*, Venegono Inferiore (Varese) 1971.

infusa e della *scientia visionis* per rapporto all'immagine evangelica, soprattutto l'affermazione della scienza beatifica nello stato viatore pareva incompatibile con le espressioni e il senso della vicenda prepasquale di Gesù. Certo si vedeva chiaramente il pericolo di compromettere il senso della coscienza che Gesù aveva della sua messianicità e della sua filiazione, anche perché ciò sembrava contrastare tutta la linea della tradizione che, a partire dalla controversia agnoeta, aveva respinto l'idea di delimitare il campo della scienza di Cristo.

Ciò può far comprendere anche il senso dell'intervento del S. Ufficio del 1918, registrato in DS 3645-3647, un testo che si presenta con la caratteristica forma prudenziale-pastorale («Utrum tuto doceri possint sequentes propositiones»), con la risposta *Negative*: «Non è certo (*non constat*) che nell'anima di Cristo, mentre viveva tra gli uomini, ci fosse la conoscenza (*scientiam*) che hanno i beati, quelli cioè che hanno la visione beatifica»; ancora: «Non si può dire certa la sentenza che ritiene che l'anima di Cristo non ha ignorato nulla, ma che fin dall'inizio abbia conosciuto nel Verbo tutte le cose, le passate, le presenti, le future, cioè tutte le cose che Dio sa per conoscenza della visione»; e, da ultimo: «L'opinione di alcuni più recenti riguardo alla conoscenza limitata dell'anima di Cristo, non deve avere nelle scuole cattoliche una accoglienza minore dell'opinione degli antichi riguardo alla conoscenza universale». Come si vede l'intervento aveva carattere regolativo per rapporto alla discussione del tempo che concepiva ancora in modo troppo materiale la limitazione della conoscenza di Cristo. In ogni caso, non si escludeva di continuare la ricerca, mantenendo la sentenza tradizionale fino a nuova e più approfondita riflessione.

La riflessione seguente, in effetti, si è assunta il compito di un approfondimento che ha portato alla rivistazione e alla ridiscussione dell'impianto tradizionale-manualistico. Il punto essenziale di ripresa della discussione è stato quello di porre in questione la possibilità dell'affermazione della *visio beatifica* nella condizione viatrice di Cristo, perché a questa condizione non si può attribuire lo «stato di gloria». La domanda andava nel senso di vedere se la funzione per cui si affermava la *visio beatifica* non potesse essere egualmente soddisfatta con l'affermazione di una *visio immediata*. La visione beatifica sembrava avere la funzione di assicurare alla coscienza umana di Gesù la certezza della sua identità, cioè

la filiazione divina. Ma questa funzione dell'affermazione tradizionale sembrava non distinguere i due livelli contenuti nella coscienza dell'identità filiale di Gesù: l'aspetto per cui essa è un contenuto di coscienza oggettivo (l'affermazione tematica circa il suo essere il Figlio); l'aspetto della coscienza vissuta (l'autocoscienza umana e la consapevolezza vissuta della sua identità). Ora la distinzione di questi due aspetti è problema tipicamente moderno, e si poteva mantenere distinto e coordinato – ad esempio, in una legittima prospettiva antiochena – solo mediante una rinnovata riflessione sull'autocoscienza e sulla conoscenza, in altre parole mediante una rinnovata epistemologia (della fede). Sarà Galtier a riprendere il problema, ed è interessante che Rahner e Galot potranno arrivare a sostenere per lo stato viatore di Cristo una *visio immediata*, anziché *beata*, pur con diversi esiti sul problema della fede di Gesù, nel senso che Galot la negherà,⁸ mentre Rahner non svilupperà il tema della scienza e coscienza di Gesù allargandolo alla questione della fede di Gesù. Sarà un suo discepolo (Malevez) a derivare dalla posizione rahneriana la possibilità di pensare la fede di Gesù. In ogni caso in tutti questi autori avveniva un passaggio fondamentale, che sarà come il registro su cui si imposterà la problematica successiva: il passaggio dal criterio di perfezione e/o di eccellenza (che cosa dev'essere attribuito all'autocoscienza umana di Cristo perché essa sia la coscienza del suo essere il Figlio, il riverbero umano dell'unione ipostatica al Verbo) al criterio della missione e/o della funzione salvifica (ciò che è necessario e sufficiente attribuire alla coscienza umana di Gesù in rapporto alla missione salvifica, con l'attenzione ai suoi diversi momenti).

Per quanto riguarda, poi, la ripresa – a partire dalla domanda moderna – del tema della scienza infusa e della scienza sperimentale, il criterio della missione di Cristo sarà assunto come criterio regolatore, sia perché verrà pensato come una speciale illuminazione profetica (tra l'altro Tommaso aveva prodotto un significativo approfondimento della conoscenza profetica che poteva fungere da prefigurazione della singolare conoscenza profetica di Gesù: cfr. *De Veritate* q. 12, aa. 1-13; *Contra Gentiles*, III, c. 135; *STh*

⁸ J. GALOT, *La conscience de Jésus*, Paris 1971, trad. it., *La coscienza di Gesù*, Assisi 1971; J. GALOT, *Gesù ha avuto la fede?*, in «La Civiltà Cattolica», 133 (1982), III, pp. 460-472.

II-II, qq. 171-174), sia per l'affermazione di speciali conoscenze di Gesù (la percezione del suo posto nel disegno divino, la coscienza della sua missione, la previsione salvifica della sua morte, la conoscenza dei cuori, ecc.). Il criterio della missione permetteva di configurare la conoscenza infusa e/o la singolare conoscenza profetica, collegata alla sua pretesa di un singolarissimo rapporto con l'*abba*, né come una conoscenza universale, materialmente intesa, né come una conoscenza di fatto sostitutiva dell'esperienza. La specialissima intuizione religiosa di Gesù e la autocoscienza di essere in un rapporto singolare con Dio erano pensate come la condizione di possibilità dell'esperienza religiosa di Gesù, articolata nella categorie del giudaismo e della tradizione veterotestamentaria dell'epoca. Singolare esperienza profetica e conoscenza sperimentale si intrecciano: la prima non sostituisce l'esperienza, ma la assume, la articola e la interpreta nel quadro della sapienza divina, anzi di quella sapienza che è propria di Colui che è il portatore di una missione e di una pretesa singolare per rapporto al Dio dei Padri (Egli è inviato come il Figlio, parla in nome proprio: «ma io vi dico»). In tal modo anche la conoscenza sperimentale appariva come la necessaria mediazione religioso-culturale di quella speciale illuminazione profetica, che era a sua volta il risvolto dell'autocoscienza filiale sul terreno della missione salvifica. Una mediazione non solo passibile di incremento, ma che necessariamente poteva/doveva articolarsi secondo il «croyable disponible» del contesto religioso. Restava decisivo il modo di pensare il rapporto tra i livelli di coscienza/conoscenza: esso veniva descritto secondo la coppia implicito-esplicito, oppure intuitivo-concettuale, iniziale-progressivo, oppure ancora sintetico-analitico. Non è chi non veda che qui si mette in gioco – ancora una volta – una teoria della conoscenza (di fede), e la soluzione parrà persuasiva nella misura in cui l'elaborazione della mediazione antropologica della conoscenza e dell'atto della fede sarà approfondita in modo sufficiente, attraverso il ripensamento del rapporto tra la fede nella sua struttura antropologica e la fede nella sua determinazione cristologica.

Concludendo il nostro quadro introduttivo, il discorso sullo sfondo del problema della fede di Gesù ci consente di fissare i seguenti punti. Il recupero della figura evangelica e del suo primato rispetto alla costruzione concettuale scolastica (ciò non significa che i problemi evocati da questa non siano reali) ci invita a porre

la questione in modo corretto, a partire dal criterio della missione salutare di Gesù. Il discorso sulla scienza e coscienza e l'eventuale possibilità di affermare la fede di Gesù non potrà essere inteso che come il modo per comprendere in verità il senso della sua missione salvifica. Ora questa missione – per essere compresa non come un qualunque «invio» dalla parte di Dio – comporta due sottolineature:

- il rapporto da istituire tra la relazione singolare di Gesù con Dio (come appare dalla sua missione e pretesa) e la coscienza del suo essere (il) Figlio;

- il rapporto tra questa singolare «coscienza» filiale e la «conoscenza» profetica (e più che profetica) di Gesù, la quale è forma e fondamento di un cammino che impara, assume, purifica e trascende la cornice di esperienza e di pensiero disponibile sul terreno della fede veterotestamentaria e del giudaismo coevo a Gesù.

Noi siamo posti di fronte al testo evangelico che contiene sinteticamente tutti questi livelli di attuazione del sapere di Gesù e si tratta di distinguere in esso, senza separare i diversi aspetti in gioco. Questa è un'operazione del pensiero, la cui funzione analitica non ha lo scopo di inseguire una *curiositas* circa il sapere di Gesù, ma lo scopo di dire la *veritas* della sua missione. Una *veritas* che ha che fare con la piena comunicazione del mistero di Dio e la pienezza di vita concessa all'uomo. La sua funzione è dunque salvifica: essa concerne la piena comprensione e attuazione del mistero pasquale, cioè il comunicarsi di Dio in Gesù e il suo donarsi agli uomini. Ora il tema della fede di Gesù si pone esattamente a questo livello: occorre vedere se il sapere di Gesù a proposito della sua missione, nella quale Dio lo invia come il Figlio che riconcilia gli uomini, si dia nella forma di un sapere della fede, anzi di quel sapere della fede che è proprio di Gesù.

III. LE PRINCIPALI TENDENZE SULLA FEDE DI GESÙ

Liberato il campo dall'impostazione per così dire deduttivistica a proposito della scienza/coscienza di Gesù (dalla *scientia visionis* alla *scientia acquisita*) si è potuto porre la questione circa la fede di Gesù. Per la verità le posizioni sono assai variegate. Chi ha tentato di ricostruire non tanto un panorama critico, quanto alme-

no una tipologia delle principali tendenze,⁹ ha delineato le posizioni in campo presentando cinque «opinioni» sulla fede in Gesù. A me sembra che esse si possano ridurre sostanzialmente a tre paradigmi. Il primo paradigma sarà solo ripreso e illustrato nella sua dimensione strutturale, per ricordare il punto di partenza della questione; gli altri due saranno illustrati anche mediante alcuni autori esemplari.

1. *Il paradigma scolastico*

Il primo paradigma è quello che abbiamo presentato sopra, e che riassumo solo in forma strutturale. Esso costituisce il *terminus a quo* del nostro discorso. Qui lo ricordo semplicemente, soprattutto nella sua versione mitigata espressa da Galot. Questo paradigma è connotato nei seguenti elementi strutturali. Il punto di partenza: è la visione beatifica come conseguenza dell'unione ipostatica; quindi il punto di avvio è la struttura divino-umana di Gesù, nell'unità della persona del Verbo. Ciò fonda la visione beatifica nello stato viatore di Cristo, fin dal primo momento della sua concezione. La deduzione: da ciò consegue che Gesù possiede già *in statu viae* la scienza dei beati e la coscienza filiale nel suo contenuto concettuale, e questo rende impossibile la fede. Anche quando si pensi la fede non direttamente nel suo profilo conoscitivo (*fides quae*), ma nel suo atteggiamento vitale (*fides qua*), anche sotto questo profilo risulta impossibile, perché sul presupposto della visione beatifica e della coscienza filiale, il rapporto di Gesù al Padre non può essere qualificato come fede. Risultato: l'unione ipostatica e la coscienza filiale rendono possibili al massimo la corrispondenza perfetta della libertà (obbedienza) al sapere di Dio (la *visio beatifica*) che Gesù aveva.¹⁰ Anche nella versione mitigata di J. Galot, che pure nega la visione beatifica a favore di una *visio immediata*, per salvaguardare il carattere storico e progressivo dell'esperienza di Cristo, resta nondimeno il procedimento deduttivo, perché la progressività della sua conoscenza è riferita alla scienza, mentre l'autocoscienza di Gesù resta

⁹ C. MOLARI, *Gesù rivelatore del Padre*, in J. AUER, *Gesù il Salvatore. Cristologia*, Assisi 1993, pp. 5-35: sul tema, cfr. pp. 14-21.

¹⁰ Si veda come espressione di questo paradigma la posizione di D. OLS in *La visione beatifica di Cristo viatore*, in «Doctor Communis», 36 (1983), pp. 123-411, dove critica il libro di Guillet.

determinata dall'unione ipostatica e dalla coscienza filiale che rendono impossibili la fede, perché sono portatrici di doni di conoscenza superiori all'inevidenza richiesta alla fede.¹¹

2. *Il paradigma di singolarità: H.U. von Balthasar*

Questo secondo paradigma enfatizza l'elemento di singolarità del rapporto di Gesù al Padre, e il risvolto sulla coscienza che Gesù aveva della sua missione. Anche qui possiamo identificare gli elementi strutturanti del paradigma. *Il punto di partenza*: si sostiene che la relazione singolare di Gesù a Dio non ha *in statu viae* un carattere beatifico (qui è essenziale distinguere e valutare la successione dei momenti salvifici, prima e dopo la Pasqua), anche se ciò ha come riverbero un vissuto della coscienza filiale che configura una singolare coscienza della sua missione e delle sue conoscenze corrispondenti. Il criterio della missione è dunque il punto di vista formale, nel quale si sintetizza sia la coscienza filiale, sia la conoscenza della volontà del Padre per Gesù e per la sua dedizione fino alla morte. La deduzione: ciò consente a questo paradigma di poter dedurre una *fides Christi*, della quale viene messa in luce una differenza qualitativa rispetto alla nostra. Si tratta quindi di una fede che non può essere semplicemente estrapolata nella linea della nostra fede, come se fosse un'intensificazione o un perfezionamento della nostra.¹² Nel rapporto con la fede teologica viene enfatizzata piuttosto la differenza (qualitativa, se non addirittura la distanza!), senza metterne in luce la

¹¹ Oltre ai testi citati a nota 8 si veda anche *Chi sei tu Cristo?*, Firenze, 1984³, pp. 348-351: «Questa presa di coscienza [dell'Io divino] pur comportando i limiti e l'oscurità inerenti a una qualsiasi psicologia umana, è fatta di un'evidenza intima che non può essere ricondotta alla forma di un atto di fede». Anche se aggiunge: «Ci sono nelle disposizioni di Cristo elementi essenziali della fede, e nella sua esperienza intima vi sono prove che somigliano a quelle della fede. Da questo punto di vista, Gesù deve essere considerato come il modello della nostra fede» (pp. 349-350). Si vede chiaramente come il modello univoco della *nostra fede* (assenso intellettuale alle cose inevidenti) non possa essere attribuito a Gesù. E d'altra parte si individuano «elementi essenziali della fede» che si trovano in Cristo. Questa oscillazione linguistica è interessante per dire la difficoltà a illustrare una nozione analogica di fede. La stessa ambivalenza in G. JAMMARONE, *L'uomo immagine di Dio. Cristologia e antropologia*, Roma 1989.

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi* [1961], in *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Brescia 1972 (ed. orig. *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961), pp. 41-74, qui p. 48, dove emblematicamente precisa: «Questo atteggiamento prototipico è stato nel suo foro interiore così perfetto e quindi così inesprimibile che il designarlo con lo stesso termine in uso per l'imitazione che ne facciamo noi, rischia di sopprimere la distanza fra l'uno e l'altro».

relazione. Il risultato: si mette in luce la differenza specifica della *fides Christi* rispetto alla *fides nostra*:

«La differenza qualitativa rispetto alla nostra fede sta nel fatto che noi riceviamo la nostra missione in base al nostro accesso alla fede, mentre Gesù ha ed è da sempre la sua missione ed è, nella sua missione, l'assolutamente dedito e fidente al Padre inviante. Ma dal momento che egli *non conosce o non vuole conoscere* le strade su cui Dio va con lui in adempimento della missione, ma ha la certezza che il Padre adempirà la missione sino al termine, la definizione della fede della lettera agli Ebrei può venire applicata a lui». ¹³

È certamente H.U. von Balthasar colui che ha introdotto il tema in maniera decisiva nella teologia cattolica. Ma egli fatica a mettere in luce il raccordo con la figura antropologica della fede, nel senso che mette in luce *che* la fede di Gesù è una fede diversa (il 'fatto'), perché è diversa (la ragione: la coscienza della missione di Gesù), ma non *come* è diversa (la modalità con cui attua – in maniera ineducibile – la nostra fede). In questa direzione sembrano pure Guillet, Gnllka, anche se da un punto di vista più marcatamente esegetico.

H.U. von Balthasar ha formulato la sua proposta nel saggio *Fides Christi*, pubblicato la prima volta nel 1961, come premessa al *Commento alle lettere cattoliche* di Adrienne von Speyr (Johannes, Einsiedeln 1961), e ripubblicato in versione ampliata in *Sponsa Verbi*.¹⁴ Questo saggio introduce in tempi non sospetti, innovando sulla tradizione *recepta*, in maniera prepotente il tema della «fede di Gesù». Balthasar lo fa con molta cautela, ma ciò è possibile sulla base della sua impostazione teologica più generale, che proprio in quegli anni andava elaborando una teoria dell'evidenza della fede (soggettiva e oggettiva) nel volume I di *Gloria. La percezione della forma* [1961], una teoria che poi trovava pieno dispiegamento nel seguito della prima parte della trilogia, in particolare, per quanto riguarda il nostro tema, nel volume VII di

¹³ Cfr. *Teodrammatica*, 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983, pp. 141-242, in particolare 161-162. Si noti l'incertezza linguistica: «non conosce o non vuole conoscere», dove trapela un'indecisione circa lo statuto proprio della fede come atto antropologico e dunque circa la sua ineducibile configurazione cristologica: illustrare come si coordinino il sapere e la libertà già nell'atto della fede è importante per mostrare la struttura di compimento della fede cristologica, altrimenti resta l'affermazione «isolata» della sua singolarità.

¹⁴ In *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*; trad. it. *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*.

Gloria. Nuovo Patto [1969]. Contestualmente suggestioni in questa direzione venivano dell'opera «manifesto» di Balthasar: *Solo l'amore è credibile* [1963] e da opere obiettivamente connesse a questo primo periodo: *Il tutto nel frammento* [1963] e *Mysterium Paschale* [1969].¹⁵ Tuttavia credo che anche il secondo momento della sua trilogia, in particolare i volumi II-III e IV di *Teodrammatica* [corrispondenti al II/1, II/2 e III dell'originale], porta notevoli approfondimenti al nostro tema. La Teodrammatica strappa il tema della fede di Gesù da una sua comprensione prevalentemente gnoseologica, per inserirlo pienamente nell'ottica del «criterio della missione», e dunque dell'interazione tra la libertà di Dio, di Cristo e degli uomini.¹⁶ Perciò mi dispongo ad una illustrazione della tematica balthasariana della *fides Christi*, seguendo tre passaggi: 1. La *fides Christi* nelle sue articolazioni fondamentali (due tipi di fede e la fede integrale; la figura archetipa della *fides Christi*; fenomenologia della fede di Gesù); 2. La *fides Christi* nell'ottica della teodrammatica; 3. La *fides Christi* nell'evento della rappresentanza soteriologica della croce.

2.1. La «fides Christi» nelle sue articolazioni fondamentali

Il tema della *fides Christi* è introdotto cautamente e – considerando anche il carattere pionieristico del saggio – si deve in ogni caso rilevarne la lungimiranza. Mi pare che raccogliendo gli elementi sparsi sia nel saggio citato, sia nelle contemporanee riprese in *Gloria* I e VII, si possa delineare il discorso di Balthasar nei seguenti passaggi:

¹⁵ Indico l'originale e la traduzione con la sigla con cui citerò nel seguito. *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln 1963; *Solo l'amore è credibile*, Torino 1977; *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, III/2, Einsiedeln 1969, pp. 133-326, trad. it. in *Mysterium Salutis*, VI, Brescia 1972, pp. 171-412; ripubblicato poi in *Theologie der drei Tage*, Zürich 1969, trad. it. *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990 (d'ora in poi MyPa); *Herrlichkeit*, I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, trad. it. *Gloria*, I: *La percezione della forma*, Milano 1975 (d'ora in poi *Gloria* I); *Herrlichkeit*, III/2/2: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, trad. it. *Gloria*, VII: *Nuovo patto*, Milano 1977 (d'ora in poi *Gloria* VII); *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, 1963; *Il tutto nel frammento*, Milano 1970, 1990².

¹⁶ *Theodramatik*, II/1: *Die Personen des Spiels: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1978, trad. it. *TeoDrammatica*, II: *Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1982 (d'ora in poi TD II); *Theodramatik*, II/2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, trad. it. *TeoDrammatica*, III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983 (d'ora in poi TD III); *Theodramatik*, III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980; trad. it. *TeoDrammatica*, IV: *L'azione*, Milano 1986 (d'ora in poi TD IV).

a) *Due tipi di fede e la fede integrale.* Il procedimento di Balthasar prende chiaramente le mosse dal saggio di Buber,¹⁷ nel quale il filosofo ebraico aveva tentato di delineare due tipi di fede, l'una che sarebbe propria dell'Antico Testamento, l'altra che invece appartenerrebbe al Nuovo Testamento. La preoccupazione di Buber era quella di recuperare Gesù di Nazaret alla genuina concezione ebraica della fede (la fede come atteggiamento globale dell'uomo nei confronti di Dio), contrapponendogli la forma neotestamentaria, come accettazione di eventi storici attestati in un kerygma, in un credo articolato in asserti a cui aderire. Una fede «dogmatica», in cui campeggerebbe al centro proprio la confessione di fede che Gesù è il Cristo, il Signore. Il punto di partenza buberiano serve a Balthasar come sponda dialettica perché, da un lato, gli consente di recuperare la figura di Gesù al campo della fede come dedizione a Dio di tutto l'essere credente (la fede integrale, come atteggiamento globale e globalizzante), ma, dall'altro, gli consente di mostrare la linea di continuità con la fede neotestamentaria, la quale non è quindi una fede «altra» da quella di Gesù (la confessione di fede in Gesù), ma è il credere-come-Gesù nella sua forma propriamente escatologica, pasquale, definitiva. La confessione di fede pasquale, il kerygma cristiano, non confessa un oggetto differente dalla fede prepasquale di Gesù (Gesù predicherebbe il regno di Dio e il suo legame speciale con il Regno, implicato nella relazione singolare di Gesù al Padre; la confessione pasquale della Chiesa annuncerebbe la fede in Gesù, crocifisso e risorto), ma si tratta di una differente accentuazione della singolare dedizione di Gesù a Dio. Quindi il ricupero di Gesù al campo di esperienza della fede ebraica (biblica, anticotestamentaria) non comporta di spostare a valle la cesura, nel senso che la riduzione dogmatica della fede sarebbe avvenuta con il kerygma pasquale, con la forma della confessione di fede primitiva (in particolare Paolo). Si tratta di mostrare piuttosto la continuità, non tanto tra due tipi di fede, quanto tra due momenti dell'unica fede «integrale»: la *fides Christi* è proprio il crocevia, nel quale si mostra la continuità e il superamento della fede dell'Antico Testamento. Ma conviene seguire i gangli dello svolgimento dialettico di Balthasar.

¹⁷ M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, ed. it. a cura di S. SORRENTINO, Cinisello Balsamo 1995 (orig. *Zwei Glaubensweisen*. Neuausgabe, mit einem Nachwort von D. FLUSSER, Gerlingen 1994, 1950¹).

La conclusione riguarda appunto la *fides Christi*. A priori – conclude Balthasar – l’atteggiamento integrale e globale della fede anticotestamentaria non solo non può essere rimasto estraneo a Gesù Cristo, ma il suo affidamento a Dio può essere inteso come la massima realizzazione della fede integrale e globale dell’Antico Testamento, propriamente il suo compimento, da quella prefigurato, ma a partire da essa irraggiungibile. Se invece si assume il senso ridotto di fede come confessione kerygmatica, propriamente Gesù non è soggetto, ma oggetto di fede. Questa, però, non dice l’integralità della fede neotestamentaria, ma il suo risolto contenutistico, il quale è a servizio della fede integrale che pure il Nuovo Testamento conosce, anzi che Gesù fonda e rende possibile. Conclude Balthasar:

«Il che può avvenire soltanto se Gesù non solo provoca in qualità di causa questo perfezionamento, ma lo vive per primo come prototipo, e quindi riceve da Dio il potere salvifico di esprimere e di imprimere in noi questa sua esemplarità vissuta».¹⁸

b) *La figura archetipa della «fides Christi»*. Ciò consente a Balthasar di svolgere il tema della *fides Christi* come figura «archetipa», come prototipo esemplare il cui vissuto è l’inizio (fondamento) e compimento (verità) della nostra fede. Propriamente tale figura vissuta della fede di Gesù non è delineabile a monte di una fenomenologia della fede di Gesù, a cui accenneremo nel punto seguente. Tuttavia nel grande affresco della «dottrina della percezione» (contenuto in *Gloria I*, 117-392), in cui si delinea la struttura dell’evidenza soggettiva della fede, Balthasar mostra che tale evidenza rinvia strutturalmente al bisogno di un archetipo dell’esperienza di fede. Si tratta di una forma in cui si esprime la visibilità dell’*Invisibile*, nella forma dell’esperienza storica. La figura cristologica è il luogo dove si trova il rapporto archetipo, la forma dell’incontro tra Dio e l’uomo, che non può essere dominato da un concetto superiore, né ritrovato mediante l’intensificazione di una misura umana iscritta nelle possibilità dell’essere dell’uomo. Il rapporto archetipo che è Gesù Cristo, la Parola incarnata, è dunque un rapporto sottratto alla forma del pensiero onnicomprensivo, e può essere accolto solo nella misura in cui ci lasciamo da esso misurare. Merita qui ascoltare proprio Balthasar:

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, p. 48.

«Noi possiamo soltanto accogliere questa misura nella misura in cui noi stessi siamo misurati. Questo per il nostro problema sta a significare che Cristo, giacché è il rapporto archetipo (misura di se stesso) dell'uomo con Dio, ma è contemporaneamente un uomo storico, immette nell'archetipicità del suo essere misura un pezzo di mondo e di storia del mondo, che noi conosciamo come spazio dell'esperienza biblica di Dio. Questo spazio, in quanto luogo dell'incontro storico con il Dio incarnato (come promesso e presente), è spazio partecipe dell'archetipicità (puramente partecipe, perché l'archetipo che è il Dio incarnato non può essere partecipato che come il non partecipabile) che come tale, in quanto inclusivo del centro che è Cristo, deve divenire archetipicamente e quindi impartecipabilmente esemplare per lo spazio della storia della chiesa».¹⁹

Pertanto la figura archetipa di Gesù ci dice che, da un lato, la sua esperienza di Dio si iscrive nella nostra (quella biblica dell'Antico Testamento; e quella ecclesiale, sullo sfondo dell'esperienza religiosa di Dio), ma, dall'altro, essa è misura della nostra e ne è misura con la sua forma esemplare e indeducibile, e quindi partecipabile nella misura in cui la nostra esperienza di fede si lascia misurare e trasformare dall'archetipo. Da ciò consegue che la figura archetipa della *fides Jesu* deve avere la forma di un'esperienza (di fede) che, iscrivendosi nella nostra, la assume, la purifica e la trascende in un punto che non può essere estrapolato a partire dall'esperienza religiosa. Per questo non si può non parlare che di esperienza di fede a proposito di Gesù, ma essa ha da essere intesa come «esperienza archetipa». Essa è una «sopraffede», che è misura impartecipabile in quanto «archetipica», ma è partecipata in quanto «esemplare», cioè come esperienza che misura e dà forma alla nostra. Balthasar è qui cosciente di sfiorare il limite del linguaggio, e perciò sottolinea anche la cautela nostra e del Nuovo Testamento a parlare – senz'altro – di *fides Jesu*:

«Senza dubbio perché questo atteggiamento prototipico è stato nel suo foro interiore così perfetto e quindi così inesprimibile che il designarlo con lo stesso termine in uso per l'imitazione che ne facciamo noi, rischia di sopprimere la distanza tra l'uno e l'altra».²⁰

Tuttavia, proprio perché la nostra fede si dà come «imitazione» – mi sembra si possa aggiungere – esige che essa si riferisca all'archetipo, ne preservi il carattere indeducibile e indicibile, ma ne affermi insieme il suo carattere partecipabile ed esprimibile.

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, p. 281.

²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, p. 48.

Questo giustifica anche la forma testimoniale della *fides ecclesiae*, la quale partecipa all'«esperienza di Dio del Figlio incarnato [che] è l'esperienza del mediatore e quindi dev'essere mediata».²¹ Così le due esperienze archetipe, quella originaria della *fides Jesu* e quella derivata della *fides ecclesiae* (dei testimoni oculari), hanno la forma della attestazione di un'esperienza di Dio, quella dell'*abba*, della fede propria e diretta di Gesù, e quella del Dio della fede di Gesù, a cui la *fides ecclesiae* per così dire rinvia reduplicativamente. In tal modo la *fides credentis* (la fede postapostolica) partecipa della dinamica mediatrice, ma vi partecipa nella forma di una fede che ne preserva il carattere inarrivabile e impartecipabile, ma proprio per questo imitabile nella forma del dono dello Spirito e quindi della grazia della fede che si lascia misurare e plasmare dalla figura archetipa della *fides Jesu*.²²

c) *Fenomenologia della fede di Gesù*. Dopo aver messo in luce la fede di Gesù come archetipo è possibile ora delineare una fenomenologia della fede di Gesù, con la libertà che deriva da questa precauzione metodologica che Balthasar ha introdotto. Anzi egli cerca in qualche modo di giustificare la stessa cautela del Nuovo Testamento ad attribuire all'atteggiamento fondamentale di Gesù nei confronti di Dio il termine di *fides*. Tale relazione «è una luce così fulgida che noi possiamo sopportarla e darle un nome solo dopo averla scomposta nei suoi aspetti particolari e guardandola nel riflesso che ha in noi».²³ La luce abbagliante della relazione di Gesù con il Padre può essere colta scomponendola nei colori dello spettro dei suoi elementi costitutivi che possiamo trarre dalla fede dell'Antico Testamento e della successiva ripresa nella fede ecclesiale: fedeltà totale di Gesù al Padre, preferenza assoluta data alla sua volontà, perseveranza irremovibile in questo disegno, lasciar essere nelle mani del Padre la venuta dell'ora. Caratteristica è anche in Balthasar la risoluzione della questione del sapere di Gesù in riferimento all'ora (giovannea) della passione: certo Giovanni dice che Gesù entra consapevolmente nella passione, ma come «qualcosa che è rimesso al Padre, lasciato alla sua scelta, come qualcosa che per il momento non riguarda il Figlio».²⁴

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* I, p. 281.

²² Si legga la bella pagina *ibidem*, I, p. 282.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, p. 49.

²⁴ *Ibidem*.

Da questo atteggiamento di totale e integrale abbandono al Padre, nella fiducia perseverante che il Padre porti il Figlio, si trova la sorgente per una comprensione di una fenomenologia della fede di Gesù. Il breve e incisivo affresco che Balthasar traccia fa scorrere davanti ai nostri occhi il canovaccio di una possibile rilettura della testimonianza evangelica. L'annuncio del Regno vede Gesù come portatore di una fiducia incondizionata nel Padre suo, mostra che il suo annuncio ha la struttura di un'attestazione dell'approssimarsi del Regno, nel rinvio alla bontà del Padre che solo è buono, e che lo porta a non far valere se stesso come buono. Ciò avviene soprattutto nei miracoli, dove Gesù richiama la fede ad un incondizionato disporsi all'intervento di Dio. Egli non attira su di sé, ma rinvia al «nulla è impossibile a Dio». È proprio la sua parola e il suo atteggiamento che produce un'intensificazione del tutto nuova nel venire escatologico di Dio, che appella ad un atteggiamento nei confronti del Padre celeste, che ha nel suo invito/comando il fondamento e la sorgente per una certezza incrollabile. Soprattutto nel brano di Mc 9,14-29, alla domanda del padre dell'indemoniato «se tu puoi, abbi pietà di noi!», Gesù risponde «Se puoi? tutto è possibile a chi crede». Gesù risponde che egli «può» perché è colui che «crede» incondizionatamente all'agire salvifico di Dio. E tuttavia la risposta è già una possibilità offerta a tutti: «tutto è possibile *a chi crede*». Commenta Balthasar: «Gesù non vuole appellare a una forza soggettivamente sua, ma a Dio che egli prega. Egli non vuol far notare nemmeno una proprietà che gli competa esclusivamente»,²⁵ ma che è partecipabile a tutti. Gesù offre questa possibilità ad ogni credente, perché egli la mostra prima di tutto in se stesso. Del pari si dovrebbe dire delle parabole che bene illustrano l'atteggiamento e l'intervento di radicale fiducia di Gesù.²⁶

Balthasar è poi attento a mostrare come l'esperienza dell'*abba* da parte di Gesù attraversi anche il suo insegnamento: Gesù parla dell'approssimarsi del Regno, della sua urgenza assoluta, che consente una spiegazione nuova della legge, nella linea della giustizia, della misericordia e della fede. Ma la vera novità non sta tanto di una «nuova» interpretazione della Torah, quanto nella possibilità della sua attuazione mediante l'invito e la presenza di

²⁵ *Ibidem*, p. 51.

²⁶ Ma si veda almeno un accenno *ibidem*, p. 57.

Gesù: l'appello alla decisione totale nei confronti di Dio trova la sua garanzia sulla parola di Gesù

«Gesù è personalmente il garante di tale totalità – ‘sulla tua parola’ – perché manifestamente la possiede egli stesso (la sua parola e la sua opera lo provano) e la possiede come prototipo».²⁷

Questi brevi cenni potrebbero e dovrebbero continuare in una distesa fenomenologia della fede di Gesù nel suo carattere prototipico ed esemplare.²⁸ Essi bastano, però, per mostrare la funzione euristica che esercitano in una lettura del testo evangelico:

«Egli fonda la fede ... nei suoi discepoli. Non come qualcosa di attenuato, che le somigli solo di lontano, ma come autentica partecipazione a quella che egli possiede come archetipo. Solo se si afferma questo aspetto positivo, la fede cristiana diventa veramente fede cristiana. Poiché assolutamente non basta affinché sia tale che Cristo ne sia l'oggetto e come la causa meritoria; Egli deve in qualche modo esserne il soggetto sublime, in partecipazione al quale l'uomo crede, in virtù della grazia ...».²⁹

Questo guadagno metodologico prospetta la figura cristiana della fede non solo in riferimento a Cristo (fede in Cristo), ma al credere come Cristo (fede di Cristo) e a motivo della fede di Cristo (genitivo complesso o di relazione), proprio nel senso della fede istituita da Gesù: «da lui stesso inaugurata in prima persona, e in forza della sua universale inclusività instaurata come universalmente partecipabile».³⁰

2.2. La «fides Christi» nell'ottica della «Teodrammatica»

La Teodrammatica passa alla considerazione dell'evento rivelato considerato come rappresentazione, nella quale l'uomo non è solo spettatore, ma pure coattore: «La manifestazione di Dio (*theophania*) è solo il preludio dell'evento centrale: lo scontro, nella creazione e nella storia, tra la libertà divina infinita e la libertà umana finita».³¹ All'interazione delle libertà è dedicata la seconda parte della trilogia, la quale trova appunto nella soteriologia

²⁷ *Ibidem*, p. 50.

²⁸ Sarebbe interessante in proposito completare la ricerca soprattutto sul momento cruciale di questa relazione, in riferimento al momento dell'ultima cena e della croce.

²⁹ *Ibidem*, p. 51.

³⁰ Cfr. il saggio di R. VIGNOLO, in questo stesso volume.

³¹ *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Milano 1980, p. 50.

(vol. IV: *L'azione*; vol. V: *L'ultimo atto*) il momento culminante.³² Non è possibile in questa sede neppure tentare di fornire un quadro minimamente plausibile di questo sfondo. Balthasar raccoglie lo strumentario drammatico del teatro, per superare dal di dentro l'impasse di una teologia essenzialista, che non concede spazio al rappresentarsi dinamico della storia della salvezza. L'approfondimento più interessante dell'opera mi sembra quello che mette a tema il rapporto tra libertà finita e libertà infinita. È questa riflessione che elabora l'infrastruttura teorica della drammatica. Tale relazione è la determinazione propria di quel rapporto analogico che in forma differente attraversa la trilogia.³³ La relazione analogica tra libertà finita e libertà infinita, che costituisce l'architrave del discorso soteriologico di Balthasar, viene svolta nel secondo volume della *Teodrammatica*,³⁴ dove appunto sono rappresentate le Persone del dramma, che formano la premessa e la prefigurazione dell'Azione e dell'Ultimo atto.³⁵ La presentazione dei personaggi però non può pensarsi indipendentemente dalla rappresentazione reale della vicenda che avviene sul teatro della storia, ma costitu-

³² Per la verità c'erano state due prefigurazioni significative nel cuore dell'estetica balthasariana: il volume finale di *Gloria*, che al termine dell'itinerario estetico si dischiudeva dal di dentro al bisogno di una considerazione «drammatica» dell'evento cristologico; e *Mysterium Paschale*, con cui l'autore anticipava i grandi temi della *Teodrammatica* (d'ora in poi *TD*), soprattutto nella sua concentrazione sul mistero pasquale. Si tratta del contributo per *Mysterium Salutis* VI, Queriniana, 1972, pp. 212-417, ripubblicato poi in *Theologie der drei Tage*; trad. it. *Teologia dei tre giorni*. Mi sembra che siano attinenti a una considerazione drammatica dell'evento cristologico anche *Teologia della storia* e *Il tutto nel frammento*. Questo secondo testo, in particolare, è una felice prefigurazione *in actu* della soteriologia drammatica. E l'opera precedente *Il tutto nel frammento* annuncia già gli elementi di una visione antropologica plasmata dall'evento cristico, così come è stata progettata in *Teologia della storia*. Ma tale anticipo era bisognoso di uno sfondo più ampio, quello appunto che l'Autore ci consegna nei primi volumi della *TD*.

³³ «L'intera trilogia è stata fin dal principio articolata secondo le determinazioni trascendentali dell'essere, ed ogni volta con riguardo alla relazione analogica della loro forma e validità nell'essere del mondo e di Dio: si corrispondono così, nell'estetica, 'bellezza' del mondo e 'gloria' di Dio, nella drammatica libertà finita e divinamente infinita. Qui nella logica si dovrà analogamente riflettere sulla relazione tra la struttura della verità creata e divina». *TeoLogica* 1: *Verità del mondo*, Milano 1989, p. 13. Sulla struttura della analogia in Balthasar si veda l'opera fondamentale di G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez H.U. von Balthasar*, Leuven 1983, pp. 341.

³⁴ *TD* II, pp. 183-316. Sulla concezione di libertà si veda H. STINGLHAMMER, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Würzburg 1997, pp. 428.

³⁵ Si deve notare che i voll. II e III dell'edizione italiana *L'uomo in Dio* e *L'uomo in Cristo* corrispondono alle due «parti» del volume II dell'edizione originale, la quale quindi si articola secondo un ordine logico.

isce una prima interrogazione dei protagonisti, i quali, se è vero che non esistono se non nella rappresentazione, nondimeno non si identificano con l'azione. Essi possono essere anticipati soltanto in una conoscenza provvisoria. Il *Miteinander* della libertà finita e infinita quindi può derivare solo da un'antropologia e da una teologia che abbia già in vista la cristologia, perché soltanto in essa le due libertà appaiono nella loro reciprocità drammatica.

In questo contesto, viene ripreso il discorso sulla *fides Jesu* in sede drammatica, cioè nell'ambito della sua missione data dal Padre.³⁶ Balthasar riprende le cautele del primo scritto programmatico sul tema, per mostrare la differenza qualitativa della fede di Gesù rispetto alla nostra, nel senso che «Gesù ha ed è da sempre la sua missione ed è, nella sua missione, l'assolutamente dedito e fidente al Padre inviante».³⁷ La dedizione di Gesù a Dio non può essere intesa nel senso di un'esecuzione materiale della volontà paterna, ma la coscienza della sua missione è in realtà una libera volontà che entra consapevolmente nella missione affidatagli, così che la sua dedizione è stata definita la *fides maxima* da Cusano. In tal modo, il problema non si deve più porre nel rapporto di maggior o minore trasparenza tra autocoscienza umana di Gesù e coscienza divina del Figlio (nell'ottica di una cristologia delle due nature), ma nel rapporto di missione tra il Padre inviante e la libertà del Figlio inviato che sa donandosi e si dona affidandosi. Pertanto, la coscienza della missione coincide con l'autocoscienza filiale, quella che si dà nella differenza di Inviante e Inviato e nell'unità della comunione del Figlio con il Padre. Questa unità nella differenza non qualifica solo alcuni gesti del Figlio nella carne, ma è il filo rosso che sottende il divenire del Figlio nella sua vicenda storica.

Ciò consente anche di comprendere come l'imprensabilità (*Unvordenklichkeit*) e la non anticipabilità della coscienza che Gesù aveva di Dio,³⁸ non solo non siano alternative, ma esigano la mediazione storica (*geschichtliche Vermittlung*), e precisamente la mediazione della libertà (obbediente e fidente) di Gesù nei confronti del Padre. Ora chi rende possibile tale legame dinamico, capace di includere il divenire nella storia e della storia, è lo Spi-

³⁶ Si veda in particolare *TD III*, pp. 161-172 e 180-189; cfr. la prese di posizione sulla bibliografia seguente al saggio del 1961, a p. 161, note 11 e 12.

³⁷ *TD III*, p. 162.

³⁸ Cfr. il paragrafo di *TD III*, pp. 164-172.

rito, che reca la volontà del Padre (di inviare il Figlio) non come un volere estrinseco, ma come una mozione che alimenta l'umana libertà di Gesù.³⁹ Questa possibilità però non irretisce la libertà di Dio nella storia, ma libera il sapere e il decidersi di Gesù, perché tiene le sue decisioni e le sue conoscenze nel fuoco sintetico della sua missione. L'obbedienza di Gesù, quindi, è meritoria perché non anticipa nulla, ma lascia nelle mani del Padre il senso della sua missione: «in questo Gesù non è solo un perfetto modello della virtù cristiana della pazienza, ma anche allo stesso modo della fede e della speranza».⁴⁰ Tutto ciò costituisce la condizione di possibilità di una considerazione drammatica della vicenda di Gesù, in modo tale che egli «è nel teodramma non solo il protagonista, ma l'agonista archetipo per tutti gli altri agonisti», così che, nell'unità di missione e di persona, «la *missio* del Figlio sia la forma economica della sua eterna *processio*».⁴¹ Nella missione terrena per mezzo dello Spirito che opera nel Figlio, il Figlio ingloba la storia del mondo e contiene la drammaticità della storia universale. La prefigurazione, che si dà nell'identità di missione e persona, dev'essere ritrovata nell'effettiva esecuzione del dramma, nel cuore dell'evento pasquale.⁴²

2.3. La «fides Christi» nell'evento della «rappresentanza» della croce

Sullo sfondo appena delineato è possibile rappresentare lo snodarsi drammatico della missione nell'evento pasquale. Il suo svolgimento in *TD IV*, dopo un percorso assai istruttivo sulla storia della soteriologia,⁴³ coglie il compiersi della missione nell'insieme del mistero pasquale. La sottolineatura più consistente è quella della morte come «sostituzione vicaria» (*Stellvertretung*),

³⁹ A questo proposito Balthasar sviluppa un singolare paragrafo (*TD III*, pp. 172-180) sulla «inversione trinitaria», nel quale distingue la funzione dello Spirito per rapporto a Gesù nello *status exinanitionis* e nello *status exaltationis*. Su di esso ritorneremo nel seguito, a proposito dell'evento pasquale. Cfr. G. VANDEVELDE-DALLIÈRE, *L'«inversion trinitaire» chez H.U. von Balthasar*, in «Nouvelle Revue Théologique», 120 (1998), pp. 370-383.

⁴⁰ *TD III*, p. 188.

⁴¹ *TD III*, p. 189.

⁴² E aggiunge: «E di qui si disvela la compartecipazione del Dio trinitario a tutto intero il dramma del mondo, ciò che, ad esempio Ireneo, chiama l'acclimatazione di Dio a soggiornare tra gli uomini e Tommaso definisce quali missioni invisibili del Figlio e dello Spirito nella storia universale, prima e dopo Cristo».

⁴³ *TD*, IV, pp. 213-293.

dove l'Autore porta a determinazione molti spunti già presenti nell'opera precedente.⁴⁴ Infatti, la morte e la risurrezione sono iscritte in un percorso trinitario. Le coordinate dell'illustrazione del mistero pasquale, sotto il profilo dello svolgimento drammatico della missione, sono sostanzialmente due: quella del rapporto tra l'agire obbediente di Gesù e la Trinità; quello del rapporto tra la l'obbedienza vicaria e l'inclusione di tutti gli uomini. Su questo secondo rapportoosteremo particolarmente per mostrare il modo con cui la fede/obbedienza di Gesù include la nostra fede.

a) *La libertà obbediente di Cristo e la Trinità*. Innanzitutto Balthasar mostra la libertà/fede di Gesù in rapporto alla volontà del Padre. Nella scia di Bulgakow, liberato dalle sue «escrescenze sofologiche», Balthasar propone una soluzione entro una visione trinitaria, che possiamo qui esporre a forma di tesi:

– A fondamento di tutto sta una visione di Dio, non come potenza assoluta, ma come amore assoluto che si determina nel disinteresse (*Selbstlosigkeit*) delle persone divine, in quanto sono relazioni pure nella vita intradivina di amore.⁴⁵

– Questo disinteresse fonda una prima forma di kenosi, quella della creazione, soprattutto quella della creatura libera, perché qui il Creatore cede, per così dire, una parte della sua libertà: questo tuttavia può essere osato nella «previsione» dell'altra kenosi, nella quale sono comprese le eventuali conseguenze di questa libertà.⁴⁶

⁴⁴ TD IV, pp. 309-327; cfr. TD II, pp. 195, 230, 256 e 284 ss.; TD III, pp. 156, 172-179, 196 ss. Si vda anche *Crucifixus etiam pro nobis*, in «Communio [it]», 49 (1980), pp. 19-30; *Die neue Theorie von Jesus als dem «Sündenbock»*, «Internationale Katholische Zeitschrift», 9 (1980), pp. 184-185; *Un sacrificio che non costa nulla?*, «Communio [it]», 81 (1985), pp. 5-13. Su questo punto si veda K. LEHMANN, «*Er wurde für uns gekreuzigt*». Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in «Theologische Quartalschrift», 162 (1982), pp. 298-317, in particolare pp. 313-317; e ancora R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von H.U. von Balthasar*, in R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, pp. 273-312.

⁴⁵ «L'annichilamento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale»: MyPa, 189; cfr. *Gloria*, VII, p. 195. Cfr. anche TD IV, pp. 300-305, qui p. 302: «Il gesto con cui il Padre esprime e dà via tutta la sua divinità ... in quanto genera il Figlio come l'infinitamente Altro da sé, può solo essere simultaneamente l'eterno presupposto e superamento di tutto ciò che ci sarà di divisione, dolore, alienazione nel mondo e, nello stesso gesto, dono di amore, possibilità di incontro, di beatitudine». In TD questo presupposto è descritto più drammaticamente.

⁴⁶ *Gloria*, VII, p. 195; TD IV, pp. 305-309. In TD IV, p. 308, Balthasar parla invece di tre kenosi perché introduce tra la prima (creazione) e la seconda (incarnazione-croce) quella dell'alleanza con cui Dio si lega alla creatura libera in un modo più profondo.

– L'altra kenosi, nella croce, è l'atto distintivo del *Figlio*: il suo amore traspone la sua generazione (derivazione dal Padre) nella «forma espressiva della libertà creata»;⁴⁷ ma il *Padre* vi è implicato come colui che invia il Figlio e lo abbandona sulla croce; lo *Spirito* come colui che «non unifica più le due persone che sotto la forma della separazione».⁴⁸

– La kenosi nella croce, che trova il suo presupposto nella Trinità immanente, aiuta a comprendere l'*admirabile commercium*, che avviene nel fatto che il Figlio assume la negazione radicale all'amore divino ad opera degli uomini. Nell'incarnazione fino alla croce, il rapporto Gesù-Spirito subisce una «inversione trinitaria», poiché nell'economia dello *status exinanitionis* «lo Spirito assume la funzione di rappresentare al Figlio la volontà del Padre nella forma di una *regola* incondizionata, addirittura inesorabile nella passione».⁴⁹ «Il ruolo dello Spirito consiste non unicamente nell'avere trovato nell'uomo Gesù lo strumento giusto per l'obbedienza storica del Figlio, ma espressamente nell'aver situato il Figlio con l'adombramento della Vergine nello stato dell'umanità»; e ancora: «nello *status exinanitionis* il rapporto di Gesù verso lo Spirito consiste nell'esecuzione della missione; e questa si manifesta sia nel possesso dello Spirito che nell'obbedienza nello Spirito, nella 'pretesa' come nella 'povertà e abbandono'» (*TD III*, pp. 175, 178). L'«inversione trinitaria» consiste nella priorità economico-soteriologica dello Spirito rispetto al Figlio (anche se per un certo verso anche qui, nell'economia, lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, a motivo della comune e libera intesa dei due: per questo aspetto cfr. *TD III*, pp. 176-177).

– La risurrezione opera il superamento dell'«inversione trinitaria»: «La libertà del Risorto si dimostra nel modo più chiaro nella eliminazione d[ell'] inversione trinitaria, che altro non è se non la subordinazione di Gesù allo Spirito Santo che gli recava la volontà del Padre» (*TD IV*, p. 339). A Gesù risorto viene conferito il potere di spirare lo Spirito, anche mediante la sua umanità, e dunque di infonderlo nella Chiesa e nel mondo, così che lo Spirito è tale quando è lo Spirito di Cristo e il suo interprete. «La 'inversio-

⁴⁷ *Gloria VII*, 195; *MyPa*, 189-190; *TD IV*, pp. 309 ss.

⁴⁸ *Gloria VII*, p. 195.

⁴⁹ *TD III*, 177. Sulla questione della «inversione trinitaria» Balthasar si diffonde in diversi luoghi: ad essa dedica un paragrafo intero in *TD III*, pp. 172-180; e poi in *TD IV*, pp. 309-315.

ne trinitario-soteriologica' è dunque, nello stato di esaltazione, tolta un'altra volta, anche se continua a sussistere la realtà di fatto che l'umanità del Figlio deve se stessa all'azione dello Spirito, e lo Spirito rinvia ancora i seguaci del Figlio alla obiettiva regola della volontà del Padre, anche se ormai nella libertà raggiunta a partire dalla croce e dalla Pasqua» (*TD III*, p. 179).

Da queste tesi si comprende come l'embricatura fra Trinità immanente e Trinità economica debba essere svolta con estrema finezza, per evitare, da un lato, una separazione astratta e essenzialistica della prima dalla seconda, ma anche per non irretire, dall'altro lato, la Trinità immanente nell'economia. L'identità tra le due, sovente affermata dalla teologia recente (si pensi al *Grund-axiom* di Rahner) non può funzionare nel senso del «viceversa» senza ulteriori precisazioni. Soprattutto una comprensione drammatica del darsi della Trinità immanente nell'economia salvifica deve distinguere anche le diverse modalità del presentarsi delle relazioni trinitarie nelle fasi dell'abbassamento e della esaltazione. In tal modo Balthasar può affermare che l'economia salvifica produce una «inversione trinitaria» che viene tolta nell'evento pasquale, ma che questa inversione ha la sua condizione di possibilità nelle relazioni trinitarie immanenti, che nello svolgersi drammatico dell'economia passano attraverso il destino del mondo, lo assumono, e lo superano dal di dentro. La drammatica del rapporto tra libertà infinita e libertà finita (degli uomini) può essere compresa solo entro la comunicazione trinitaria che però non è solo «manifestazione» di una conciliazione sempre eguale ed attuale di Dio con il mondo, ma è una «azione drammatica» nella dinamica mortale della libertà e del mondo. Senza l'atto con cui il Figlio entra «eucaristicamente» nell'estrema diastasi e svuotamento, la ripresa della gloria che il Figlio aveva da sempre può essere intesa (docetisticamente) come togliimento della croce e di quello che essa significa per il cammino dell'umana libertà.

b) *La libertà obbediente di Cristo come rappresentanza vicaria.* Dopo aver svolto il primo rapporto tra la libertà di Dio (il Padre) e quella di Gesù Cristo (sotto l'azione dello Spirito), Balthasar passa al secondo rapporto: quello tra la libertà di Cristo e la libertà degli uomini (peccatori). Qui Balthasar procede illustrando il rapporto di «sostituzione vicaria» tra Cristo e gli uomini che gli addossano il loro peccato entro il gioco delle consegne umane e divine.

Occorre soffermarci sulla scena centrale, la più drammatica e insieme la più misteriosa: quella della «sostituzione vicaria». Si tratta della domanda decisiva: «chi è colui che carica il Figlio, in quanto 'Agnello di Dio' e 'Agnello immolato' con l'inimmaginabile peso di ogni no del mondo all'amore divino»?⁵⁰ Si tratta del gioco delle consegne che Balthasar aveva già stupendamente illustrato in *Mysterium Paschale*, con il quale solo si può venire a capo del nesso misterioso che c'è tra la libertà di Cristo e la libertà (peccaminosa) degli uomini. Balthasar risponde che sono anzitutto gli uomini che nella loro tenebra caricano il loro peccato sul Cristo. Viene qui paradossalmente in aiuto la concezione di Girard del «meccanismo vittimario» del capro espiatorio, come concezione ausiliaria che descrive il punto di partenza della spiegazione teologica: effettivamente gli uomini tendono a caricare la colpa di tutti su uno solo, che in qualche modo li rappresenti nell'atto di autorigenerazione del patto sociale. In secondo luogo sono gli ebrei che in forza della Torah divina devono respingere come bestemmiatore questo Messia che si arroga pretese divine, e i romani devono crocifiggerlo come ribelle dell'ordine statale divino. La legge (umana e divina) richiede un tale esito. Ancora questo caricamento dei loro peccati da parte degli uomini non avrebbe nessuna possibilità se «colui che ne viene caricato fosse incapace di caricarsi, a sua volta, integralmente e quanti essi sono in verità, il che suppone egualmente la sua capacità e volenterosità a tanto».⁵¹ Infine il gioco delle consegne si comprende entro la missione del Padre, fondata nella relazione di generazione dal Padre, all'interno della sua distensione temporale della missione: quella che distingue tra la sua vita e l'«ora».

Il gioco delle consegne delinea il quadro degli attori sulla scena, ma non descrive ancora la drammatica dello svolgimento. L'azione si svolge nel momento culminante dell'ora in cui avviene l'abbandono di Dio. Il sopraggiungere dell'«ora» introduce un elemento di discontinuità nella stessa missione. Gesù deve prendere su di sé non come cosa imposta dall'esterno, ma come interiore comando del Padre il non divino e l'anti-divino. La rappresentanza vicaria si pone nel punto di tensione tra questi due elementi: da un lato, Gesù sperimenta l'ora come la volontà del

⁵⁰ TD IV, pp. 310-311.

⁵¹ TD IV, p. 311.

Padre a cui egli si abbandona filialmente nell'obbedienza dell'amore; dall'altro «la volontà del Figlio non può essere quella di apparire davanti al Padre con il no del mondo intero».⁵² Ora su questa diastasi tra la volontà del Padre a cui il Figlio acconsente e la condizione del Figlio, che si carica del peccato dei peccatori, getta una luce il tema accennato dell'«inversione trinitaria».⁵³

Solamente in un quadro trinitario può essere compresa la rappresentanza vicaria, perché il carico del peccato che gli uomini gettano sul Cristo colpisce Dio non solo nella umanità del Figlio, ma nella sua stessa missione trinitaria: infatti «nel mistero dell'ottennebramento e dell'alienazione tra Dio e il Figlio portatore del peccato, compare l'onnipotente impotenza dell'amore di Dio: quanto vi si 'esperisce' è il contrario di quanto effettivamente succede».⁵⁴ La spiegazione della possibilità con cui il Figlio si carica del peccato – della *Stellvertretung* appunto! – deve rifuggire da una semplice identificazione del Crocifisso con il no attuale del peccato (Lutero) oppure non dev'essere separata dalla tenebra del peccato sottolineando soltanto la meritorietà del gesto di Gesù (come Anselmo e Rahner). Certo Gesù sperimenta il peccato in una maniera che non può essere identica con quella che i peccatori sperimentano (che odiano Dio), ma paradossalmente ciò risulta più oscuro e duro, perché è assunto nel cuore della relazione delle ipostasi divine.

2.4. Ripresa critica del paradigma di singolarità

La questione della *fides Jesu*, colta nella sua duplice accen-
tuazione, nell'«estetica teologica» e nella «teodrammatica»,⁵⁵ costituisce un test sintomatico per l'ingresso nel cuore della teologia

⁵² TD IV, p. 311.

⁵³ «Nell'economia della decisione trinitaria, l'esecuzione può essere solo in quanto (nell'«inversione trinitaria»: TD III, pp. 172 ss.) il Padre mediante lo Spirito santo manifesta la volontà divina al figlio fatto uomo, sorge d'ora in poi l'impressione che il Padre – *cooperante Spiritu Sancto* – carichi il Figlio dei peccati del mondo: a scandalo di tutti gli avversari di Anselmo. Ma – come dice a buon diritto Tommaso – qui non si tratta di un'opera divina di sopraffazione (né nei riguardi del Figlio che soffre, né nei riguardi delle potenze sconfitte del mondo), ma si tratta di quell'impotenza perennemente congiunta con l'onnipotenza divina che come tale, essendo la verità e la giustizia di Dio, è più potente di tutte le potenze del mondo» TD IV, p. 312.

⁵⁴ TD IV, p. 312.

⁵⁵ Bisognerebbe accennare anche alla sua ripresa nella *Teologica 2: La verità di Dio*, Milano 1987, pp. 250-258.

balthasariana. Come tema determinato, esso è un aspetto del superamento di una teologia essenzialista, una teologia che delinea la missione cristologica e il suo senso a monte dello snodarsi storico della sua missione. Ho definito il tentativo di Balthasar un paradigma di singolarità, cioè un modello in cui il tema della *fides Christi* è colto nel suo singolare rapporto al volto trinitario di Dio, e quindi tende a mettere in luce la differenza qualitativa della fede di Gesù, in relazione non solo alla nostra, ma anche a quella integrale dell'Antico Testamento. Potremmo dire che i due momenti dell'estetica e della drammatica corrispondono a due diverse accentuazioni del tema della *fides Jesu*.

Nell'Estetica Teologica la fede di Gesù è guadagnata nell'ottica di una comprensione della rivelazione e della fede, che superi la sua prevalente inflessione dottrinalistica e, rispettivamente, intellettualistica. L'affermazione della figura archetipa della fede di Gesù tende a sottrarla ad un troppo frettoloso appiattimento sulla comprensione antropologica della fede. Si giustifica perciò il punto di avvio di Balthasar. Esso intende superare la stretta alternativa tra i due tipi di fede, prospettata da Buber: quella globale e integrale dell'Antico Testamento; quella kerygmatica e confessante del Nuovo Testamento. Esattamente la *fides Jesu* è l'elemento che consente di superare la strettoia: essa è figura archetipa della fede a doppio titolo. Perché, da un lato, è il compimento della figura integrale della fede dell'Antico Testamento e perché, dall'altro, è il senso e il movimento della confessione di fede neotestamentaria la quale, lungi dall'essere solo fede kerygmatica, proposizionale, è un *credere in Christum*, perché è un credere al modo della *fides Jesu*, giunta al suo compimento. La funzione del momento estetico ricupera quindi alla teologia la *fides Jesu*, di là dalla contrazione essenzialista e intellettualista della teologia scolastica, senza però cadere in una assimilazione troppo disinvoltata al profilo antropologico della fede. Questa strenua difesa della singolarità della *fides Jesu*, la cautela metodologica che Balthasar introduce nella fenomenologia della fede di Gesù, consente poi al teologo svizzero di superare dal di dentro le difficoltà opposte dalla riflessione teologica, mostrando come essa sia stata condizionata da un concetto ristretto di fede, e come invece si debba recuperare tutto il variegato ventaglio degli atteggiamenti che descrivono il campo semantico della fede e la semantica dell'agire credente/obbediente. Se, però, ci si dovesse fermare alla tratta-

zione «estetica», ci si accorgerebbe che il tema della *fides Jesu* resterebbe bloccato, in una sorta di enfasi metodologica che privilegia il profilo della «differenza»: la diversità della *fides Jesu* rispetto alle altre attuazioni della fede, senza preoccuparsi di stabilire la relazione e l'effettiva attuazione che la fede di Gesù provoca nei confronti della nostra. Certo viene affermato il suo carattere archetipo e, quindi, la sua funzione esemplare in rapporto alla fede veterotestamentaria e alla fede ecclesiale; essa viene però piuttosto affermata, che effettivamente svolta e mostrata nel suo effettivo plasmare e attuare la *fides nostra*.

Nella Teodrammatica il tema si distende appunto nel gioco dell'agire storico tra la libertà trinitaria, la libertà di Gesù e la nostra libertà. Il punto focale è quello della missione, in cui si accentua insieme la differenza e l'inseparabilità tra l'Inviante e l'Inviato e tra l'Inviato e i destinatari della missione. Ma con ciò il tema della *fides Jesu* incrocia quello dell'obbedienza filiale al mandato della missione salvifica. Così, in questa seconda fase, è meglio articolata la singolarità della fede/obbedienza di Gesù alla missione e la sua inclusione universale della storia del mondo e del peccato degli uomini. È in questa prospettiva che bisogna incentrare meglio l'attenzione sul tema della *sostituzione vicaria*, che rappresenta così obiettivamente la mediazione drammatica della *fides Jesu*. La nostra ricostruzione ha delineato le «linee di forza» dell'affresco drammatico, incentrato sulla categoria di sostituzione vicaria, ponendo in evidenza precisamente il rapporto tra Gesù e la storia del (peccato del) mondo. Ora questa variegata orchestrazione di temi necessita una puntualizzazione critica almeno su due aspetti: il rapporto tra la libertà di Dio e quella di Cristo; e il rapporto tra la libertà di Cristo e quella di noi uomini.

Nella prima direzione è avvenuto l'approfondimento più consistente della categoria di rappresentanza e/o sostituzione vicaria. Effettivamente si deve dire che Balthasar ha portato un contributo decisivo alla chiarificazione della nozione di «rappresentanza vicaria», caduta in oblio nella teologia postconciliare. D'altro canto la questione non è tanto quella di quale categoria privilegiare (se quella di «rappresentanza» o quella di «solidarietà»), ma dell'infrastruttura concettuale con cui le diverse categorie sono pensate. Il passaggio alla Teodrammatica ha fatto fare un passo importante alla considerazione del rapporto tra la libertà di Dio e quella di Cristo. Sono evitati gli opposti pericoli di assorbire la libertà di

Cristo in quella di Dio e quella di contrapporre lo *sponte* di Cristo nella sua passione ad una volontà dispotica di Dio che vuole la morte del Figlio in sostituzione di noi peccatori. La soluzione trinitaria, l'enunciazione delle condizioni di possibilità dell'auto-consegna di Gesù (della sua umana e obbediente libertà come riverbero creaturale della dedizione filiale del Verbo) nelle stesse relazioni intratrinitarie offrono una interpretazione convincente del rapporto tra la libertà del Padre e quella di Gesù, nello Spirito.

D'altra parte lo stesso Balthasar ha fornito un punto interessante di comprensione della vicenda di Gesù mediante il tema dell'«inversione trinitaria». Nell'esistenza prepasquale, fino al suo acme nella croce, è lo Spirito che porta la volontà del Padre alla dedizione obbediente del Figlio, di modo che la *fides Jesu* non sia un'obbedienza ad un cieco destino, ma il caricarsi del peccato da parte del Figlio è percepito come un gesto che dal di dentro risponde liberamente alla volontà del Padre. Questo può essere reso comprensibile mediante lo Spirito dell'amore che mantiene, anche nel punto di massima diastasi, il raccordo interiore tra la volontà del Padre e la libera obbedienza del Figlio. Per questo le affermazioni – di forte tenore dialettico – che connotano i temi dell'abbandono di Dio e dell'ira divina devono essere rigorosamente compresi nell'ottica del Nuovo Testamento, cioè trinitariamente e drammaticamente. La priorità economico-soteriologica dello Spirito sul Figlio è la modalità storica con cui, pur all'interno della pretesa di Gesù di essere il Figlio e quindi di possedere lo Spirito, si apre lo spazio per portare il diniego del mondo, cioè il rifiuto alla divina rivelazione proprio nel momento e nell'evento con cui essa si comunica escatologicamente.

Di qui la seconda direzione, quella che instaura il rapporto tra la libertà di Gesù (entro la volontà del Padre, recata dallo Spirito) e quella di noi uomini peccatori. Per dire fin dall'inizio il senso della nostra puntualizzazione critica, si può affermare che Balthasar attrae – forse troppo – la possibilità che Cristo porti il peccato di noi uomini nella volontà di Dio e nella libertà di Cristo. Tale «attrazione» mette in luce bene il fondamento di possibilità della rappresentanza che sta nella volontà di Dio di associare gli uomini al Cristo e nella libertà di Cristo di addossarsi il peccato del mondo; meno bene mette in luce la «mediazione antropologica» della rappresentanza, cioè il fatto e la ragione che gli uomini possano «farsi rappresentare» da Cristo, mettendolo al «loro posto», senza

perdere il «proprio posto», cioè senza essere esonerati dallo loro libera adesione. Da ciò deriva quella particolare inflessione del pensiero di Balthasar che si gioca assai nella dialettica tra esclusività (di Cristo) e inclusività (degli uomini). Tuttavia la esclusività del gesto pasquale di Gesù (egli solo si carica del peccato di tutti noi uomini) non ha solo la sua condizione di possibilità nella libera adesione di Cristo alla volontà del Padre di porre il Figlio «al posto» dei peccatori, ma deve essere compresa anche mediante la possibilità che gli uomini hanno di essere rappresentabili da altri uomini e dalla necessità che la libertà si ponga «nel posto» e si ritrovi «nel luogo» che dipende ultimamente da una manifestazione della verità di Dio. La rappresentabilità (reciproca) della/e libertà è certamente la mediazione antropologica con cui pensare il rapporto tra la libertà di Gesù e la nostra libertà (peccaminosa). Questa rappresentabilità è dunque ciò che fa comprendere l'effettiva rappresentazione e che spiega la dinamica di inclusione dell'evento pasquale. Questo aspetto dovrebbe essere integrato nella prospettiva di Balthasar, assumendo l'istanza da cui muove il paradigma antropologico, che dovremo trattare nel paragrafo seguente.

3. *Il paradigma antropologico: K. Rahner - L. Malevez*

Alcuni autori⁵⁶ si volgono più marcatamente a un riferimento antropologico, nel senso che partono dalla nostra fede e intendono quella di Gesù come un'intensificazione (in diversa misura) dell'atteggiamento e dell'esperienza della fede. Anche in questo caso possiamo enucleare gli elementi del paradigma. Il punto di partenza: da un lato, si abbandona sia lo schema deduttivo, sia l'affermazione di un'attuazione singolare (con conoscenze speciali)

⁵⁶ Appartengono a questo filone L. BOFF, *Gesù Cristo liberatore*, Assisi 1973, pp. 111-112; C. DE CARDENAL OLEGARIO, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid, 1975, pp. 438-440; B. FORTE, *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1981, pp. 209-211; J. SOBRINO, *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1991, pp. 203-206; W. THÜSING, *Cristologia e teologia. La teologia cristologicamente determinata del Nuovo Testamento*, in K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica. Basi operative per un corso di studio interdisciplinare*, Brescia 1974, pp. 158-278: 253-263; P. MAKEY, *Jesus the Man and the Myth. A Contemporary Christology*, New York - Ramsey 1979, pp. 223 ss.; G. O'COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Brescia 1997, pp. 248-265.

derivante al cammino di fede di Gesù dal rapporto con il Padre; dall'altro lato, si prende avvio da una completa e autentica vita di fede, attribuendola a Gesù in forma esemplare. Lo svolgimento: il registro dell'esperienza di fede e della «straordinaria» e «radicale» (sono questi i termini che ritornano negli autori) vita di fede di Gesù sono svolti in modo per così dire induttivo a partire da una lettura evangelica. Non è il caso di riprodurre qui tale svolgimento, che trova nella preghiera, nella crescita, nell'incremento di esperienza, nel giudizio che Gesù esprime tutta una serie di esempi che andrebbero analizzati. Questo corrisponderebbe anche alla concezione della lettera agli Ebrei, dove l'obbedienza di Gesù è presentata come esemplare per la nostra fede (Eb 5,10-11). Il risultato sembra essere quello di una fenomenologia dell'esperienza di fede di Gesù, intesa però secondo uno schema di intensificazione e/o di perfezionamento. Qui si mette bene in luce la relazione tra la nostra fede e quella di Gesù, ma si fatica ad affermarne la differenza.

Ora queste posizioni sembrano una prosecuzione della tesi di Rahner sul tema della scienza e coscienza di Gesù,⁵⁷ intesa come *visio immediata* (non direttamente beatifica, almeno *in statu viae*). La sua posizione, benché non trattasse direttamente della questione della fede di Gesù, costituiva obiettivamente il quadro per un superamento della questione nella linea di ciò che ho definito un paradigma antropologico. È stato L. Malevez⁵⁸ che, intervenendo direttamente sulla tesi, si è proposto come prosecuzione e superamento di Rahner. Presenterò senza soluzione di continuità le due posizioni, perché dal loro confronto dialettico ci si può fare un'idea abbastanza precisa di questo filone.

3.1. K. Rahner: la coscienza di Gesù come «visio immediata»

Naturalmente la posizione di Rahner sul tema della scienza e coscienza di Gesù acquista coerenza sistematica se è collocata nell'ambito della sua cristologia, in particolare nella prospettiva trascendentale in cui essa si muove. L'elaborazione specifica della

⁵⁷ K. RAHNER, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo*, in K. RAHNER, *Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1965, pp. 199-238 (orig. *Schriften der Theologie*, V, Einsiedeln 1962, pp. 222-245).

⁵⁸ L. MALEVEZ, *Le Christ et la foi*, in L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, Paris 1969, pp. 159-216 (orig. in «Nouvelle Revue Théologique», 88 [1966], pp. 1009-1043).

pr' stione funziona di fatto come la premessa teoretica per l'affermazione e l'elaborazione del tema della fede di Gesù.⁵⁹

A partire dal progetto rahneriano di cristologia trascendentale è possibile illustrare il tema della scienza e coscienza di Gesù. Per questo ci si deve riferire a non molti testi: quello del 1961 espressamente dedicato al tema⁶⁰ e le riprese tematiche esplicitamente dedicate alla questione nel *Grundkurs* e in *Linee fondamentali*.⁶¹ L'architettura della riflessione rahneriana sul tema è assai semplice: nel primo saggio, la questione viene svolta prevalentemente nell'ottica di una cristologia delle due nature (e dunque discendente), mediante un approfondimento della struttura della conoscenza (di fede); negli altri due testi, Rahner presuppone tale guadagno e si concentra più direttamente sul momento categoriale, cioè sull'«autocomprensione fondamentale del Gesù prepasquale». I due percorsi sono perciò tra loro complementari.

a) *La «visio immediata» sorgente della coscienza di Gesù*. La prospettiva del primo saggio è effettivamente pionieristica e Rahner procede, per così dire, in modo aprioristico, sul presupposto di uno scollamento dell'esegesi dalla teologia dogmatica. Perciò l'obiettivo che Rahner si propone è piuttosto negativo: «offrire all'esegeta una concezione dell'autocoscienza e della scienza di Gesù, di fronte alla quale egli possa ammettere ... di trovarla compatibile con i suoi reperti storici». ⁶² Si tratta di un abbozzo a priori nel quale l'esegeta può trovare una giustificazione teologico-fondamentale della sua ricostruzione storico-critica. Il saggio si scandisce in quattro passaggi: le premesse epistemologiche, la tesi, la sua articolazione, le conseguenze.

Rahner muove dalla titolatura data alla tematica: scienza e coscienza di Cristo. Da ciò la prima premessa epistemologica: egli osserva anzitutto che il concetto di «scienza», nonostante la

⁵⁹ Rimando per una più diffusa illustrazione della cristologia rahneriana al mio, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H.U. von Balthasar*, in «La Scuola Cattolica», 108 (1980), pp. 167-234.

⁶⁰ K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln, 1962, pp. 222-245, trad. it. *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo*, in *Saggi di Cristologia e Mariologia*, Roma 1965, pp. 199-238: conferenza tenuta il 9 dicembre 1961 alla Facoltà Teologica di Treviri.

⁶¹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1977 (d'ora in poi CFF), pp. 323-331 e 389-391; *Linee fondamentali*, pp. 30-38.

⁶² *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo*, p. 206.

sua apparente ovvietà, è un concetto pluristratificato e va collocato in rapporto alla coscienza apriorica del soggetto: «La coscienza umana è uno spazio infinitamente pluridimensionale»: in esso convivono elementi preriflessi ed elementi riflessamente acquisiti, dati scontati portati dal flusso delle conoscenze previe e ormai appartenenti al fondo della conoscenza, e dati concettualmente presenti in forma analitica, momenti appartenenti al polo di una coscienza trascendentale irriflessa. Solo che normalmente si pensano questi elementi come tipi diversi di conoscenza che si iscriverebbero su una coscienza concepita come *tabula rasa*: essi sono pensati come variazioni più o meno esplicite di una conoscenza oggettiva e concettuale, la quale avrebbe il compito di portare alla chiarezza i dati di realtà ancora oscuri. Ora Rahner fa osservare che questo modo di vedere le cose censura il momento apriorico della conoscenza, cioè quella coscienza atematica di se stessi che è come la sorgente zampillante che rende possibile ogni conoscenza concettuale. E quand'anche la conoscenza esplicita si rivolgesse al polo apriorico del momento soggettivo dell'autocoscienza, la conoscenza che ne potrebbe avere «non abbraccia mai adeguatamente questa originaria possibilità di scrutare se stessi».⁶³ Questa pertanto la prima premessa epistemologica: nella coscienza è necessario distinguere qualitativamente il momento concettuale e il momento apriorico, designando il secondo come l'aspetto originario di ogni conoscere, nel senso che ogni conoscenza esplicita e oggettiva non potrà esaurire l'originario essere presso di sé dello spirito umano nel fenomeno dell'autocoscienza.

Da qui deriva la seconda premessa epistemologica: essa si pone in prima battuta come critica all'ideale greco dell'uomo, secondo il quale la scienza – intesa come sapere riflesso e concettualizzato – è la meta e la misura assoluta dell'esperienza umana. In essa non c'è posto per il non-sapere, se non come un motore che spinge verso forme nuove e tendenzialmente inarrestabili di un sapere sempre più esplicito. In realtà Rahner, in questa critica, intende raggiungere anche un secondo traguardo: il valore positivo del non-sapere, come *docta ignorantia*, come autocoscienza irriflessa del proprio io in rapporto alla realtà. Sapere e ignorare (di sapere) sono dunque condizioni della libertà: si noti l'inflessione del discorso sull'ignorare (il sapere non ancora concettualizzato)

⁶³ *Ibidem*, p. 210.

come una possibilità che dischiude lo spazio storico della libertà; ma si noti ancora qualche ambiguità linguistica che identifica questo non-sapere all'ignorare, all'oscurità circa il proprio destino, come condizione dell'esercizio storico della libertà.⁶⁴ Si tratta di un'inflessione chiaramente contrassegnata dal punto di vista della filosofia esistenziale dove struttura epistemologica del sapere-libertà e sua declinazione storicamente condizionata dal limite colpevole sono (o possono essere) obbiettivamente confuse. Resta comunque la conclusione di Rahner:

«esiste quindi senz'altro una ignoranza che, in quanto agevolazione alla libera attività della persona finita nell'ambito del dramma tuttora in corso della sua vicenda storica, è qualche cosa di più perfetto della sua conoscenza; più perfetto di un sapere che finirebbe per distruggere la libertà d'azione. E di conseguenza esiste anche una volontà positiva tendente a questo non sapere».⁶⁵

Le due premesse epistemologiche formano la base per passare al momento centrale del saggio.

Ci si può così avvicinare alla tesi dello studio: ogni contatto *immediato* dello spirito umano con Dio, che non concepisca Dio come un «oggetto» di conoscenza, ma come l'Essere infinito e incomprendibile, che viene sempre accolto intenzionalmente con un margine di ignoto, non può essere a priori descritto come beatificante, perché anche la visione beatifica non significa comprensione adeguata del mistero di Dio, bensì la prossimità e il definitivo possesso di Dio nella forma dell'affidamento. Di qui la tesi: è possibile «attribuire a Gesù, durante la sua esistenza terrena, una diretta consapevolezza di Dio, una *visio immediata* senza per questo qualificarla o essere tenuti a qualificarla come *beata*».⁶⁶ La formulazione della tesi, che implica il passaggio – per la coscienza di Gesù *in statu viae* – da una *visio beatifica* a una *visio immediata*, deve fare i conti anche con le impostazioni storiche che parlano della *visio immediata*. Rahner ricorda un primo orientamento estrinsecista, il quale partendo dal criterio di eccellenza (si devo-

⁶⁴ «Una filosofia della persona e della libertà di cui è dotato l'essere finito, una filosofia della storia e della decisione, riuscirebbe pure a dimostrare abbastanza facilmente come rientri necessariamente nell'essenza perfettiva della persona finita ... l'affrontare il rischio, il marciare verso il campo aperto, l'affidarsi all'imprevedibile, il fare i conti con l'oscurità della propria origine e della propria fine»: *ibidem*, p. 212.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 215.

no attribuire a Gesù tutte quelle perfezioni non assolutamente incompatibili con la sua missione terrena) arriva ad attribuire la *visio immediata* a Gesù, perché egli possa esercitare la sua funzione di rivelatore e di maestro, una *visio* che ha perlopiù i tratti della conoscenza beatifica e luminosa di Dio. Essa appare, dunque, una perfezione accessoria, collegata solo moralmente all'unione ipostatica. Un secondo orientamento – nel quale Rahner si colloca con l'intento di produrre uno sviluppo trascendentale – pensa «la visio immediata come un momento intrinseco dell'Unione Ipostatica, e perciò assolutamente annesso a questa e assolutamente inalienabile». ⁶⁷ Il vantaggio di questo secondo orientamento è quello di pensare la *visio immediata* come momento necessario e sufficiente – per lo *status viae* – dell'Unione Ipostatica. La tesi è che la *visio immediata* è il riverbero coscienziale dell'Unione Ipostatica. Ora essa è ricavata mediante una «maggiore» che proviene dall'approfondimento ontologico dell'Unione Ipostatica e una «minore» che deriva dalla epistemologia tomistica. La «maggiore» afferma che l'Unione Ipostatica è l'autocomunicazione dell'essere di Dio, sussistente nel Logos, che attua la libertà creata di Cristo, costituendo la natura umana nel massimo grado di attuazione possibile a partire dalla comunicazione che Dio può fare di sé a noi. La «minore» è una tesi epistemologica: l'essere e l'essere presso di sé sono due momenti intrinseci di un'unica realtà, così che al grado d'essere di un ente corrisponde anche una possibilità proporzionale di autopossesso e di autocoscienza. Ora, la «deduzione» comporta di affermare che:

«questa sublime determinazione ontologica subita dalla realtà creaturale di Cristo, che è poi Dio stesso nella sua causalità ipostatica quasi-formale, deve necessariamente risultare consapevole di se stessa ... Se, quindi, in tale realtà umana sussiste un'autocoscienza, vuol dire che questa ontologica autocomunicazione di Dio è anche, a buon diritto e in prima linea, un momento autocosciente della soggettività umana di Cristo ... La *visio immediata* è un momento intrinseco della Unione Ipostatica stessa». ⁶⁸

Lo sviluppo della tesi comporta di articolare il tema della coscienza immediata di Dio in Gesù. Essa consente di superare un'immagine fantasiosa di questa coscienza, come di una perfetta contemplazione oggettivistica dell'essenza di Dio, per far spazio

⁶⁷ *Ibidem*, p. 218.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 220.

alla «coscienza di quel Gesù che interrogava, che dubitava, che insegnava, che si meravigliava, che si commuoveva intimamente, che fu colpito da un mortale abbandono di Dio».⁶⁹ La *visio immediata*, come contatto immediato con Dio, è una condizione dello spirito creato, è la necessaria presa di coscienza della Unione Ipostatica con il Logos. Essa è l'originaria consapevolezza di essere il Figlio, una consapevolezza che non va immaginata come una «rappresentazione oggettiva di Dio», quasi che il Figlio fosse di fronte alla coscienza umana di Gesù come un «oggetto», ma tale consapevolezza determina il polo soggettivo della coscienza di Gesù.⁷⁰ Il rapporto tra dimensione atematica della coscienza e sua mediazione concettuale nel processo conoscitivo dello spirito finito è lo schema entro cui Rahner pensa la relazione tra *visio immediata* e sua storica articolazione nell'autoconsapevolezza di Gesù.⁷¹ È facile notare come la spiegazione sia del tutto inserita nell'ottica di una cristologia delle due nature, cioè nel rapporto tra spiritualità umana di Cristo assunta e contatto immediato con il Logos assumente, appunto come riverbero coscienziale dell'Unione Ipostatica. In questo senso la *visio immediata* perde di dinamicità storica, perché, da un lato, non è vista nel quadro del rapporto tra Gesù e il Padre e della missione che questi gli conferisce e, dall'altro, essa sembra risolta nel rispecchiamento consapevole dell'unione, vuoi nella sua forma irriflessa, vuoi nella sua determinazione storica.

Dalla tesi derivano tre conseguenze per il tema specifico della coscienza di Gesù. La prima giustifica lo sviluppo storico della coscienza che Gesù ha di sé e della sua missione: precisamente l'affermazione della *visio immediata* come coscienza irriflessa e atematica del contatto immediato con il Logos non solo è com-

⁶⁹ «Nel caso di Gesù rientra anche quell'immediato contatto con Dio che costituisce un momento soggettivo intrinseco dell'assunzione ipostatica della spiritualità umana di Gesù da parte del Logos»: *ibidem*, p. 223.

⁷⁰ Rahner ne produce un approfondimento antropologico, mediante una fenomenologia della coscienza di sé dello spirito umano: «questa condizione fondamentale di un uomo, la sua spiritualità, la sua trascendenza, la sua libertà, il suo amalgama unitario di pensiero e di azione, la sua autocomprensione, non gli risultano consapevoli soltanto allorché vi pensa, vi riflette, riducendoli ad asserti concettuali, vagliando attentamente le svariatissime interpretazioni date a questa realtà. Sempre e dovunque egli si trovi ed agisca in qualità di spirito, quindi là dove egli si occupi sia pure delle più ordinarie realtà esteriori, questo suo staccare lo sguardo da sé per portarlo sulla oggettività esteriore è sempre sostenuto dalla conoscenza di se stesso, atematica, irriflessa, forse mai nemmeno esaminata di proposito»: *ibidem*, p. 225.

⁷¹ *Ibidem*, p. 226.

patibile con uno sviluppo storico della sua vicenda spirituale, ma lo richiede positivamente, perché la coscienza immediata è la condizione di possibilità dello storico dispiegarsi della coscienza espressa ed esplicita di Gesù. La seconda conseguenza riguarda l'articolazione concettuale di questo stato fondamentale che proviene da un processo di assunzione e decantazione delle attese, delle immagini e degli schemi provenienti dal contesto socio-religioso. L'osservazione a posteriori della concettualizzazione con cui Gesù interpreta la sua missione o la lascia denominare da altri non è solo un «adattamento pedagogico» alle domande e agli stimoli dell'ambiente, ma è una vera storia dell'autointerpretazione riflessa con cui Gesù esprime la sua coscienza atematica. Infine la terza conseguenza riguarda la valutazione della scienza infusa, che Gutwenger negava.⁷² Rahner afferma che tale questione può restare aperta, soprattutto quando non si intenda la scienza infusa oggettivisticamente, ma come lo sfondo della coscienza apriorica:

«L'infusione di tale scienza, infatti, non si deve immaginare necessariamente come un quantitativo innumerevole di singole *species infusae* immesse in Cristo, ma viceversa come lo sfondo 'aprioristico' di una scienza in atto di svilupparsi nell'incontro con la realtà dell'esperienza».⁷³

Come si può notare, Rahner tende ad identificare la scienza infusa con il momento atematico della coscienza di Cristo, e quindi sembra risolverla nella stessa nozione di *visio immediata*. Questo punto sarà criticato da Malevez nel saggio che successivamente analizzeremo.

b) *L'autocomprensione fondamentale del Gesù prepasquale*. Nel seguito della produzione cristologica, Rahner è ritornato sul tema della coscienza di Gesù da un punto di vista più determinato, delineando l'autocomprensione del Gesù prepasquale, soprattutto nel *Grundkurs* e in *Linee fondamentali*.⁷⁴ Si tratta di due testi pressoché identici che Rahner riprende nei due percorsi di cristologia. La caratteristica di questi testi sta nel fatto che la prospettiva epistemologica elaborata nel saggio sulla scienza e coscienza di Cristo viene ora messa alla prova della figura del Gesù

⁷² Rahner si riferisce all'opera di E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960.

⁷³ K. RAHNER, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo*, p. 234.

⁷⁴ CFF, pp. 323-331 e 389-391; *Linee fondamentali*, pp. 30-38.

prepasquale e del suo annuncio del Regno. Si tratta di tre scansioni che possiamo così articolare: l'autocomprensione prepasquale di Gesù; la sua collocazione entro l'annuncio del Regno; il rapporto di Gesù col suo destino di morte.

Sul primo tema Rahner sembra procedere senza soluzione di continuità con l'approfondimento raggiunto sulla questione della coscienza di Gesù.⁷⁵ A partire dall'identità ultima, da sempre posseduta da Gesù in maniera irriflessa, di una vicinanza immediata di Dio non solo viene resa possibile, ma si richiede una verbalizzazione e una concettualizzazione storica di tale autocoscienza. Ciò consente di spiegare che Gesù impara in rapporto agli orizzonti di comprensione e di esperienza del suo mondo, può fare esperienze nuove, è persino sottoposto alla crisi circa la sua identità, per quanto questo sia sempre avvolto dalla consapevolezza irriflessa del suo immediato rapporto con Dio. Appare dunque necessario indagare concretamente quali sono le esperienze categoriali in cui, di fatto, si espressa l'originaria consapevolezza di Gesù.

Nel suo saggio sulla cristologia Rahner delinea la struttura della coscienza verbalizzata di Gesù a partire dal contesto socio-religioso lungo tre linee di forza: l'attesa prossima; l'annuncio teocentrico del regno; il legame con la sua persona. L'attesa prossima comporta subito di risolvere la questione dell'errore in cui sarebbe incorso Gesù, prospettando un'attesa imminente del Regno. Nell'ottica di Rahner, però, non di errore si deve parlare, perché «una coscienza autenticamente umana *deve* avere davanti a sé un futuro ignoto». Perciò «l'attesa prossima nutrita da Gesù era per lui il vero modo nel quale egli doveva cogliere nella sua situazione la vicinanza di Dio chiamante a una decisione incondizionata».⁷⁶ La decisione per Dio è sempre connotata da tratti storici, che Gesù ha espresso con le figure del suo tempo. Questa attesa prossima, poi, è colorata dagli elementi del suo annuncio del Regno, cioè dall'appello alla decisione assoluta e dall'universalità rivolta anche agli esclusi. Pertanto l'annuncio del regno di

⁷⁵ Egli formula sinteticamente il guadagno, raggiunto nel saggio del 1961, nel modo seguente: «Gesù possedeva un'autocoscienza umana che non è lecito identificare 'monofisiticamente' con la coscienza del *Logos* di Dio, dalla quale poi la realtà umana di Gesù verrebbe in fondo guidata passivamente come se fosse una livrea che notifica il soggetto-Dio, unico ad essere attivo. L'autocoscienza umana di Gesù stava di fronte a Dio in distanza creaturale, libera, obbediente e adorante, come ogni altra coscienza umana» CFF, p. 323; *Linee fondamentali*, p. 30.

⁷⁶ CFF, p. 325; *Linee fondamentali*, pp. 31-32.

Gesù ha un indubitabile carattere teocentrico: Gesù annuncia il Regno di Dio e non se stesso. Questa è propriamente la figura oggettivata del suo contatto immediato con Dio. «Un'enunciazione di Gesù su se stesso, che naturalmente e inevitabilmente esiste, è a priori pensabile *se* e perché essa si presenta come momento inevitabile *della* imminenza del regno di Dio, vicinanza che Gesù proclama come verificantesi soltanto adesso. La 'funzione' di Gesù manifesta la sua 'essenza'». ⁷⁷ Pertanto l'annuncio di Gesù è strettamente vincolato alla sua persona:

«La vicinanza del regno di Dio che non è data sempre, ma 'adesso' e in modo nuovo, in quanto situazione salvifica dell'uomo di per sé vittoriosa (la radicale *metanoia*), è indissolubilmente legata già per il Gesù prepasquale alla sua persona». ⁷⁸

L'implicazione di messaggio e persona è dunque il tratto di novità dell'annuncio di Gesù; significa in prima battuta che tale vicinanza si avvera attraverso la sua proclamazione dell'annuncio, e dunque qualifica la sua natura escatologica. Ma resta certo il problema, dal punto di vista storico e teologico, di stabilire il senso di tale indissolubile connessione: perché l'annuncio dipende da chi l'annuncia? L'annunciatore ha solo una funzione euristica per la scoperta della novità dell'annuncio o ha anche un significato permanente, come sarà poi chiaramente esplicitato dopo la pasqua? È questo un tratto che appartiene all'autocoscienza di Gesù? La risposta alla questione è decisiva e se si deve escludere un significato solo euristico della persona di Gesù a riguardo della novità dell'annuncio, allora Rahner propone la seguente conclusione:

«Gesù visse un rapporto verso Dio che egli da una parte – in confronto agli altri uomini – esperì come unico e nuovo e che, dall'altra, considerò esemplare per gli altri uomini nel loro rapporto verso Dio: egli avvertì che il suo 'rapporto filiale' unico e nuovo verso il 'Padre' era importante per tutti gli uomini per il fatto che ora in esso si verificava in maniera nuova e irrevocabile la vicinanza di Dio a tutti gli uomini. In questo suo rapporto con Dio, unico e tuttavia esemplare per noi, il Gesù prepasquale può esperire, fondata nella sua persona, la nuova venuta del regno di Dio e così sapere questa venuta come indissolubilmente unita proprio al suo annuncio appunto in quanto annuncio *di sé*». ⁷⁹

⁷⁷ CFF, pp. 325-326; *Linee fondamentali*, p. 32.

⁷⁸ CFF, p. 327; *Linee fondamentali*, p. 33.

⁷⁹ CFF, p. 329; *Linee fondamentali*, p. 36.

Infine, Rahner mette in gioco tale autocoscienza di Gesù con il destino di morte prevedibile e previsto. Due sono le questioni in esso implicate: se Gesù prevedendo la sua morte l'abbia in qualche modo interpretata positivamente, e se questa lettura si possa già prospettare prepasqualmente come un'interpretazione salvifica della morte per tutti (come sacrificio espiatorio). Rahner procede in modo assai cauto, anche probabilmente in connessione allo stato dell'esegesi del suo momento storico, che formulava dubbi sulla ricostruibilità, già come dato prepasquale, di una coscienza salvifica di un (eventuale) morire di Gesù. All'Autore basta proporre un'affermazione minimale in due tesi: 1. Gesù accettò il destino di morte almeno come il destino del profeta, che non vede sconfessato il suo messaggio, ma lo affida a Dio; 2. Gesù mantiene la sua irriducibile rivendicazione dell'identità del suo messaggio e della sua persona anche e proprio nella morte, nella speranza che questa identità sia confermata dal Padre suo: «ma in tal modo questa morte diventa espiazione del peccato del mondo e un'espiazione compiuta in misura sufficiente».⁸⁰ Manca in Rahner – almeno in questa sede – un accenno al momento dell'ultima cena come luogo di mediazione di tale autoconsapevolezza.

Concludendo, la presentazione di Rahner possiamo notare come, da un lato, il suo discorso non contenga un esplicito riferimento alla *fides Jesu*; e, dall'altro, che il suo pensiero possa senza troppe forzature essere proseguito, *eadem linea*, dilatandolo alla questione della fede di Gesù. Ciò pone evidentemente il problema del rapporto tra *visio immediata* e *fides Jesu*. Almeno questa sembra essere la deduzione di Malevez, che prolunga la tesi rahneriana.⁸¹ Su questo punto il contributo di Malevez costituisce il naturale completamento della tesi di Rahner a proposito della *fides Jesu*.

3.2. L. Malevez: dalla «visio immediata» alla «fides Jesu» come abbandono esistenziale

L'intervento di L. Malevez – testé citato – si presenta programmaticamente come una ricerca sulla *fides Jesu*.⁸² Di fatti

⁸⁰ CFF, p. 331; *Linee fondamentali*, p. 38.

⁸¹ L. MALEVEZ, *Le Christ et la foi*, in L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, Paris 1969, pp. 159-216, qui p. 191.

⁸² Pubblicato per la prima volta come articolo *Le Christ et la foi*, in «Nouvelle Revue Théologique» 88 (1966), pp. 1009-1043, è stato raccolto tra i saggi concernenti il

Malevez, in rapida scorsa, ricostruisce lo sfondo della questione passando in rassegna gli autori da noi già ricordati, Ebeling, Windisch, Cullmann, sostando sull'analisi del Nuovo Testamento (pp. 164-170), al seguito di autori come Alfaro, Balthasar, Lacan, Spicq. Sulla falsariga del saggio di Balthasar poi ricostruisce la storia della teologia, parlando della fede integrale come aspetto comprensivo del discorso della fede. Quindi Malevez introduce il rapporto tra fede e visione (pp. 177 ss.) e si allinea alla posizione di Balthasar, quando annota che il rapporto tra fede e visione non include necessariamente un'ignoranza, ma un non sapere che Gesù sceglie come condizione della sua missione. Si tratta di una non considerazione del sapere (*Hinterlegung eigenen Wissens*) che Malevez spiega così:

«il Cristo infatti conoscerebbe in maniera vissuta la sua ora, ancor di più egli avrebbe la possibilità di venire a conoscenza in maniera riflessa, di far emergere il suo sapere 'oscuro' a livello della coscienza chiara, ma egli rifiuta di esercitare questo potere, di attuare questa virtualità, precisamente per la sua volontà di kenosi, per esserci simile in tutto (eccetto che nel peccato) e in particolare nella 'fede'» (pp. 180-181).

Si noti la particolare lettura del testo di Balthasar, che a mio avviso lo depauperava, soprattutto perché la ragione per cui Gesù «rinuncerebbe» al sapere, che peraltro sarebbe in grado di avere già *in statu viae*, configura la lettura di Balthasar con un tocco estrinsecista.

Per questo, Malevez passa – senza soluzione di continuità – alla posizione «vicina, o forse coincidente» (p. 181) di K. Rahner, che illustra con una certa maestria, per così dire traducendo in francese, il pensiero irto di difficoltà e di neologismi di Rahner. La presentazione è lineare e mi sembra che Malevez condivida appieno l'impostazione rahneriana.⁸³ Se ne distanzia solo su un

tema dello stesso autore: *Le Christ et la foi*, in L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, Paris 1969, pp. 159-216 (nel testo le pagine indicate sono citate da questo saggio), e riproposto in G. THILS - R.E. BROWN, *Exégèse et Théologie. Les Saintes Écritures et leur interprétation théologique*, Gembloux - Paris 1968, pp. 209-246.

⁸³ Mi pare che solo una volta Malevez si lascia prendere la mano e ritraduce Rahner in Malevez, parlando del rapporto dell'anima umana di Gesù al Figlio e introducendo più francamente la dimensione trinitaria: «Il mistero che l'anima umana vede così, è la sua sussistenza nella relazione divina che è il Figlio; ma egli non prende coscienza del suo 'essere' nel Figlio, senza conoscere nello stesso tempo il Padre, senza conoscere anche la spirazione attiva e il suo termine, in modo tale che si debba parlare di una visione, in Gesù, della vita trinitaria». Dal «ma» in avanti, mi sembra piuttosto uno sviluppo, condivisibile peraltro, di Malevez.

punto, sul quale peraltro Rahner si sofferma solo alla fine del suo saggio e in forma piuttosto aperta. Rahner sostanzialmente identifica *visio immediata* (nel suo aspetto apriorico e irriflesso) e *scientia infusa*, e nega la necessità di dover parlare di *species infusae*, cioè di concettualizzazioni che non siano derivabili dagli orizzonti di conoscenza ed esperienza socio-religiosi del tempo, attraverso i quali Gesù avrebbe mostrato un sapere (esplicito) superiore.⁸⁴ Il dubbio di Malevez si riferisce alla funzione profetica di Gesù, per la quale Gesù prevede e promette cose che non si possono astrarre dal sapere obbiettivo preconosciuto. Per questo Malevez sostiene, contro Rahner, almeno alcune «conoscenze obbiettive infuse, che si potranno d'altra parte concepire come il frutto di un'attualizzazione oggettivante di un sapere preriflesso, effettuate direttamente dallo Spirito in Gesù (direttamente e non attraverso la mediazione del contesto mondano)» (p. 191). La correzione appare nondimeno nella linea di Rahner. In ogni caso la puntualizzazione di Malevez è solo preparatoria alla ripresa e alla prosecuzione del discorso rahneriano nella linea della fede di Gesù. Il merito di Malevez sta nell'aver prodotto questo obbiettivo allargamento della tesi di Rahner nel campo della fede di Gesù. I passaggi di tale ripresa-approfondimento sono tre: il rapporto visione immediata e fede-abbandono; l'abbandono esistenziale come riverbero coscienziale dell'abbandono ontologico; le due forme dell'abbandono: terrestre e glorioso.

a) *Il rapporto visione immediata e fede-abbandono.* Malevez riconosce francamente che Rahner non si è interrogato direttamente sul tema: la fede-abbandono di Gesù esige come condizione della sua possibilità il non sapere obbiettivo della conoscenza umana del Cristo? Annota Malevez:

«a dire il vero, il P. Rahner non si interroga su questo punto, poiché la sua attenzione non si è portata sulla 'fede' di Gesù. L'avesse fatto, sembra che avrebbe dovuto dare una risposta positiva: senza la coesistenza, nella sua coscienza, del non-sapere obbiettivo con il sapere originario assoluto, Gesù

⁸⁴ Commenta Malevez: «se noi leggiamo correttamente, Rahner non afferma questa scienza infusa, in quanto scienza distinta dalla scienza di visione; per lui non vi sono 'species infusae', almeno necessariamente in gran numero; non c'è alcunché d'infuso, sembra, se non la determinazione fondamentale e l'immediatezza con Dio; e siccome questa immediatezza, come si è visto, è necessariamente trasparente e luminosa, si può parlare di essa come di un *sapere* infuso: fondamento a priori del sapere che si sviluppa e si esprime narrativamente poco a poco, a secondo dell'incontro con le cose» (p. 190).

sarebbe stato incapace di libertà per l'abbandono. Annotiamo, infatti, come ci dice, che in ogni uomo la *docta ignorantia* costituisce la condizione della libertà» (p. 191).

Pertanto se la coscienza immediata del nostro rapporto con Dio è preriflessiva e a tematica, ciò significa che noi abbiamo un'anticipazione dinamica di ciò che ci sarà successivamente donato tematicamente. Ora questa anticipazione è un sapere sotto il profilo dell'intuizione irriflessa di sé, ma è anche un non sapere, perché non ha sin dall'inizio la figura di un sapere concettuale e tematico. Ora questa anticipazione intuitiva del nostro rapporto con Dio è condizione di possibilità (necessaria) della nostra libera decisione ed azione: nell'atto del volere e nel concreto agire, tale dinamico sapere (preriflesso) e non sapere (concettuale) è importante come la considerazione del bene da scegliere: la volontà voluta si innesta su una volontà volente la cui condizione di possibilità è la capacità di abbandonarsi (*das Sichanvertrauen*) al reale che non viene dominato nella forma di un comprendere (concettuale). Malevez pensa che fino a questo punto possa ancora far conto su Rahner:

«la sua [dell'uomo] libertà ha bisogno del 'vuoto' volontariamente accettato come il fondo oscuro sul quale essa si staglierà ... un'anticipazione di tutti gli oggetti possibili della libertà è necessaria alla fondazione di quest'ultima; ma questa anticipazione non può essere che trascendentale (e dinamica); la percezione oggettivante di tutti gli oggetti e di tutte le determinazioni sarebbe la morte della stessa libertà» (pp. 191-192).

Si apre proprio qui lo spazio per l'applicazione della nozione di fede-abbandono al Gesù della storia, e benché di questo ampliamento non si trovi parola nell'opera di Rahner, può bene essere, *eadem linea*, derivata dalla sua affermazione delle condizioni della libertà. Almeno così pensa Malevez. Per questo egli avanza verso un secondo passaggio, nel quale speculativamente, proprio sulla falsariga del modo di procedere di Rahner, sviluppa la comprensione della fede-abbandono di Gesù.

b) *L'abbandono esistenziale come riverbero coscienziale dell'abbandono ontologico*. Sulla base del rapporto tra visione immediata e fede-abbandono, Malevez può ora procedere ad una lettura dell'abbandono, cioè alla illustrazione della fede di Gesù, mostrandola come il riverbero esistenziale di quell'abbandono iscritto nell'Unione ipostatica: «abbandono volontario di Cristo a

Dio, essa [la fede-fiducia] è la traduzione esistenziale dell'abbandono ontologico per il quale la natura umana, passa per sussistervi, nella persona del Verbo eterno» (p. 194). Dunque è dall'analisi della natura dell'Unione ipostatica che è possibile far comprendere la fede di Gesù in termini radicali. Malevez approfondisce il modo con cui la natura umana di Cristo arriva all'esistenza, mediante l'abbandono ontologico, seguendo la concezione tomista della persona, nella linea della lettura fattane da Capreolo. La concezione di Capreolo si fonda sulla distinzione reale tra essenza ed esistenza. La natura umana singolare (questa mia persona) deve la sua personalizzazione non ad un principio di individuazione, ma all'atto di esistenza propria e proporzionata: è l'*actus existendi* finito che rende una natura umana persona. Quando il dogma dice che la natura umana di Cristo non è persona umana (anipostasi della natura umana), ma lo è per la sua sussistenza nella persona divina del Verbo, ciò non significa che manchi qualcosa alla natura umana di Gesù, ma che non è in atto per la propria esistenza e quindi non «sussiste». Poiché la sussistenza è il costitutivo formale della persona, l'attualità della natura (umana) è atto d'essere infinito del Verbo, il quale è quindi in Cristo l'unico esistente. Questo è il modello tomista non nella linea, per così dire, ufficiale del Caietano, ma di Capreolo (e Billot, che però Malevez non cita). Ciò consente al nostro Autore di svolgere un'interessante applicazione sul tema dell'abbandono ontologico: «Poiché Gesù uomo non si appartiene, si vede che la sua natura non esiste che in funzione di un affidamento, di una disappropriazione, che la fa passare in possesso di Dio» (pp. 194-195). Non si può pensare semplicemente questo come una alienazione, ma a livello di umana natura come una *potentia oboedientialis* all'attuazione per mezzo dell'atto increato e più ancora, a partire dall'incarnazione, come una possibilità di attuazione che può avvenire al livello della stessa natura umana (e non solo a livello delle facoltà superiori, come nel caso della grazia per noi). Perciò, conclude Malevez:

«se l'uomo è proprio l'essere di cui si è detto, l'abbandono per il quale la natura umana singolare di Gesù passa nell'appartenenza a Dio non può essere concepito sotto tutti i rapporti come una alienazione, la stessa assunzione per la quale il Verbo attira a sé la sua umanità è l'atto stesso con il quale la dona e la restituisce più perfettamente a se stessa, perché la fa essere ciò a cui essa stessa aspirava».⁸⁵

⁸⁵ L. MALEVEZ, *Le Christ et la foi*, p. 195: è interessante che qui Malevez citi Rahner.

Tuttavia il linguaggio che esprime tale atto di abbandono e spoliazione che si radica su un dono e un perfezionamento posto dall'agente divino, ci deve far concludere che «la natura umana di Gesù non esiste che in un dono, un abbandono di sé, unico e assoluto, a Dio» (p. 195). Un'importante specificazione proviene dal carattere «filiale» di tale abbandono, perché «l'atto divino nel quale passa e si abbandona ontologicamente la natura di Gesù, non è semplicemente l'essenza divina, ma è il Logos, l'essenza divina secondo la sua relazione filiale in Dio» (p. 196). La natura divina del Logos, che «tutto riceve» dal Padre nel modo «filiale», imprime dunque tale carattere nella natura umana e nella coscienza che ha di essere unita al Verbo. Si tratta di una umanità che è costituita anche in stato di missione dentro una storia di peccato, così che l'abbandono ontologico è condizione di possibilità della kenosi storica.

Questo approfondimento consente ora a Malevez di prolungare e completare la riflessione rahneriana sul rapporto di trasparenza tra unione ipostatica e *visio immediata*: la coscienza umana di Gesù è dunque riverbero trasparente dell'unione ipostatica, nella forma di un sapere intuitivo e preriflesso, che si verbalizza nell'incontro con l'orizzonte conoscitivo della vicenda storica di Gesù. Malevez arriva così alla deduzione finale:

«ma poiché questa stessa coscienza umana non esiste che nell'abbandono ontologico molteplice che si è sopra descritto, ne consegue che questo abbandono sostanziale è anche un abbandono coscienziale: la coscienza di Gesù si conosce come spogliamento della natura umana a vantaggio del Verbo; e questa conoscenza non è consequenziale, essa è immediata o, per riprendere una parola già impiegata, essa è la trasparenza dell'abbandono umano di Gesù, e la sua presenza a sé» (p. 197).

Con ciò si è arrivati alla questione che ha mosso tutta la ricerca di Malevez: se la trasparenza dell'abbandono ontologico che si dà nella coscienza di Gesù, si possa chiamare fede-fiducia-confidenza, e se per questa via non si debba identificare visione immediata e fede-abbandono. Riprendendo Rahner, se la coscienza umana di Gesù (come *visio immediata*) è coscienza di essere unito immediatamente a Dio, e se – come ha approfondito l'Autore – questa medesima coscienza ha la qualità dell'abbandono, cioè della consapevolezza irriflessa di «sussistere» in virtù di un affidamento al Verbo che la fa essere, allora si deve dire che questa coscienza ha la forma della fede-abbandono. Qui però Ma-

levez forse in un eccessivo scrupolo vuole precisare che la natura umana non sussiste solo nella forma di un abbandono (in forza del Verbo divino), ma a ciò corrisponde un effettivo abbandono da parte della libertà (umana) di Gesù. Almeno da un punto di vista logico, Gesù sanziona successivamente nella sua volontà questo modo con cui Dio lo fa essere, ed è a questa ratifica volontaria che l'Autore intende riservare il nome di fede-abbandono. Tale è il «passo dove si vede ora che essa [la fede/abbandono] si distingue dalla visione come la libertà dalla conoscenza che la precede» (p. 199), e si differenzia di modo che nella coscienza di Gesù la fede è altrettanto centrale della visione. Come si vede il rapporto tra visione e fede è concepito sulla filigrana di un'antropologia (tomista) delle facoltà, ed è visto in qualche modo in sequenza, ma non se ne intuisce, forse, l'intreccio profondo. Si istituisce in definitiva il parallelismo tra unione ipostatica-visione immediata (sul versante della coscienza) e abbandono ontologico-fede/abbandono (sul versante della libertà).⁸⁶

c) *Le due forme dell'abbandono: terrestre e glorioso.* L'abbandono esistenziale si esprime nella vicenda storica di Gesù in forme diverse, che possono essere ricondotte a due: quella terrestre/prepasquale e quella gloriosa/risorta. La differenziazione corrisponde alla funzione di mostrare come il riverbero coscienziale dell'Unione ipostatica intesa come abbandono, è contrassegnato dalle modalità storiche della vita di Gesù. Nella forma terrena, l'abbandono ha un aspetto negativo ed uno positivo: quello negativo concerne la modalità della missione di Gesù che assume, pratica e vive nel suo massimo grado la figura kenotica di umiliazione e povertà, sottraendosi allo statuto dell'uomo secondo la carne: colui che si autoglorifica, che vive separato da Dio, che si fonda sulle opere della legge. In positivo l'abbandono terreno di Gesù consiste nella dedizione a Dio per la salvezza, un affidamento assoluto che si fa valere soprattutto nella morte. Ma ciò che si esprime nella morte non è solo l'atto finale di una vita, nella quale la dedizione a Dio sarebbe avvenuta nella forma spontanea e luminosa della preghiera intima con il Padre. L'abbandono a Dio avvenuto nella morte è la forma stessa della vita di Gesù, quella

⁸⁶ «L'atto libero si distingue dalla visione, ed è, come quest'ultima, intrinseco all'unione. Egualmente possiamo dire di esso [atto libero: fede/abbandono] che è semplicemente, se non la traduzione coscienziale (la visione lo è già), almeno la traduzione esistenziale dell'abbandono ontologico» (p. 200).

forma servi che si mostra durante tutta la vicenda terrena di Gesù, nella modalità con cui egli assume la tentazione, il peccato del mondo, e che si esprime nell'angoscia di fronte alla morte. È lì che Gesù mostra la sua fiducia radicale in Dio, superando il tentativo di ogni uomo di salvare la sua vita, per guadagnarla.

L'abbandono di Gesù continua nello stato glorioso, anche se termina la sua forma kenotica. Tuttavia la visione gloriosa di Gesù risorto non annulla ogni forma di abbandono, se è vero che esso è il rispecchiamento dell'abbandono ontologico. Ora siccome nello stato glorioso, l'Unione ipostatica giunge al suo vertice, allora «il Cristo glorioso continua ad accettare che la sua natura umana s'abbandoni, per sussistere, all'essere divino, come accetta questa sussistenza nella condizione di dipendenza dell'essere divino filiale» (p. 203). Similmente l'abbandono assume la forma di affidamento che connota la situazione degli eletti anche nella condizione beata, cioè l'affidamento alla incomprendibilità di Dio. La visione faccia a faccia non comporta né un assorbimento in Dio, né un'estenuazione del mistero divino, ma propriamente la forma della comunione. Infatti «se la visione ci fa vedere il mistero di Dio come tale, allora non può non suscitare un movimento di abbandono, di resa totale a Dio» (p. 205), così che la conoscenza piena – anche quella del Cristo glorificato – contiene sempre una forma suprema abbandono, quella della fede integrale. Malevez si dedica lungamente alla forma di fede/abbandono che la creatura spirituale manterrebbe anche nello stato glorioso, ultimamente riferita alla misteriosità inesauribile di Dio: l'affidamento dello spirito creato a Dio si trova in sommo grado anche nell'anima umana di Cristo, che proprio nello stato glorioso, si «abbandona in uno slancio di affidamento al mistero del Padre, che non può esaurire» (p. 209).

3.3. La «fides Jesu» nel paradigma antropologico

Il paradigma antropologico che ho cercato di illustrare qui nei suoi due maggiori rappresentanti (Rahner e Malevez) intende istituire il rapporto tra la *fides Jesu* e la *fides nostra*. Per rendere ragione dello scarto tra sapere e non sapere di Gesù entro il criterio dell'identità tra missione e persona è necessario procedere alla giustificazione di questa possibilità mediante un approfondimento antropologico. Il suo obiettivo è quello di mettere in luce l'antropologia della fede e la sua singolare determinazione nella

figura cristologica. In tal modo la mediazione antropologica consente di istituire i criteri di comprensione critica del fatto singolare della fede di Gesù Cristo, proprio nel suo manifestarsi come un compimento ineducibile (autore e perfezionatore della fede) della struttura della fede appartenente ad ogni esperienza umana.

In questa direzione la riflessione di Rahner e il successivo sviluppo di Malevez forniscono una pista di riflessione assai interessante. Anche le riprese seguenti del tema, con una preoccupazione più direttamente teologico-biblica (Lentzen-Deiss, Thüsing, Guillet), forniscono significative conferme.

La riflessione di Rahner resta certamente il crocevia più interessante per illustrare questo versante del nostro problema. Anche se non ha mai svolto direttamente la questione della fede di Gesù, il suo discorso fornisce obiettivamente le coordinate per l'impostazione della problematica. Lo riconosce esplicitamente Malevez che svolge il suo discorso come obiettiva esplicazione-completamento della riflessione rahneriana.

Come si è visto, la teologia di Rahner procede dalla questione della scienza e coscienza di Gesù nel tentativo di aggredire lo schema scolastico delle tre scienze, entro il quale fatica a inserirsi naturalmente la questione della scienza acquisita e di conseguenza il tema della progressività della autocoscienza di Gesù e delle conoscenze che le sono collegate. In particolare viene negato il presupposto che attribuisce a Gesù di Nazaret *in statu viae* la visione beatifica. La ragione veniva dedotta – nella teologia scolastica – dalla impossibilità che il Cristo avesse una conoscenza inferiore a quella dei beati, proprio a motivo della sua Unione ipostatica. Come si può vedere è precisamente il punto di partenza dell'Unione ipostatica che comanda il discorso. Rahner non nega questo presupposto ma pensa che possa essere svolto in altra direzione, precisamente mediante un approfondimento epistemologico dei diversi livelli del sapere di Gesù.

Il punto di partenza dell'Unione ipostatica può dunque essere inteso come unione immediata dell'anima umana di Gesù con il Figlio e dunque con il Padre e lo Spirito. L'autocoscienza immediata di Gesù è quella di essere nel Figlio in relazione al Padre e allo Spirito che lo fa essere Figlio. È a questo punto che si introduce l'approfondimento epistemologico di Rahner: egli distingue tra una conoscenza intesa come rappresentazione oggettiva e oggettivante, e una conoscenza intesa come coscienza immediata

della relazione dell'anima umana di Gesù al Figlio (si noti che la formulazione rahneriana resta ancora nel quadro della dottrina delle due nature e in questo senso ha meno determinatezza storico-salvifica rispetto al percorso di von Balthasar precedentemente illustrato). Ora non ci si può rappresentare la visione trinitaria di Gesù come una conoscenza oggettivante, perché azzererebbe tutto quanto nei vangeli parla di una coscienza di Gesù che si interroga, apprende, dubita, si sorprende, viene assalita dalla sofferenza e patisce l'abbandono di Dio. Essa è piuttosto una coscienza originaria intesa come coscienza preriflessa e atematica, come trasparenza della coscienza a se stessa nella sua intima unione al Figlio.

L'approfondimento di una tale distinzione è operata mediante una deduzione trascendentale della differenza tra un sapere atematico e preriflesso della nostra tendenza verso l'Assoluto, e un sapere tematico, riflesso, storicamente connotato, che in qualche modo porta alla parola tale sapere originario, anche se non arriva ad esaurirlo adeguatamente. La distinzione operata a livello di una teoria della conoscenza si realizza in Gesù in modo assolutamente singolare, perché il suo sapere originario non è quello della normale creatura nel suo derivare e nel suo essere aperta all'assoluto, ma quella della assunzione ipostatica dell'anima di Gesù da parte del Logos. In tal modo l'immediatezza della sua unione con Dio si dispiega tra la coscienza atematica di essere nel Figlio in relazione col Padre e lo sviluppo di una storia spirituale sostenuta, plasmata, suscitata da questa originaria immediatezza: essa stessa rende possibile e richiede la sua esplicita tematizzazione attraverso le coordinate culturali, spirituali, religiose del giudaismo coevo, ma che a partire dall'autocoscienza di Gesù ricevono una interpretazione che le oltrepassa. Ne deriva una situazione di sapere e non sapere di Gesù: il sapere reale attuato nell'immediatezza coscienziale di Gesù al Padre e la sua tematizzazione esplicita, graduale, che egli svolgerà nel processo storico del suo ministero.

È in questo momento che interviene la critica-ripresa di Malevez. Egli fa notare che in questo schema rahneriano non vi sarebbe spazio per la scienza infusa, cioè un singolare spirito profetico che consente a Gesù per così dire di estrarre (direttamente?) dalla coscienza immediata contenuti di coscienza che non sono in qualche modo derivabili dalle coordinate socio-religiose precedenti. Certamente se si intende il rapporto tra sapere preriflesso e sapere tematico secondo la coppia implicito-esplicito

l'osservazione di Malevez è pertinente. Credo che Rahner eviterebbe di intendere il tema della scienza infusa al modo di contenuti di coscienza direttamente comunicati, ma non sarebbe alieno dall'intendere una particolare illuminazione che la coscienza immediata eserciterebbe sui contenuti storicamente tematizzati, tanto da produrne una sintesi nuova, un giudizio sintetico che oltrepassa la precomprensione religiosa disponibile. Tutto ciò almeno nella linea del *lumen profeticum* di derivazione tomista (*De Veritate* q. 12, aa. 1-13; *Contra Gentiles*, III, c. 135; *STh* II-II, qq. 171-174).

Più pertinente appare l'osservazione di Malevez circa il rapporto che si instaura tra la visione immediata e la fede-fiducia di Gesù. Benché Rahner non si sia interessato della questione della fede di Gesù, secondo Malevez, invece, sembra che la fede debba esigere come condizione di possibilità un non-sapere oggettivo da parte della coscienza umana di Gesù. Questo sarebbe lo spazio che rende possibile la libertà come abbandono. Di qui la duplice configurazione di questo non-sapere (oscurità) che Malevez attribuisce non solo alla situazione prepasquale di Gesù, ma anche alla sua condizione pasquale e celeste. Pure nella visione beatifica – sostiene Malevez – resta un'oscurità senza la quale la nostra autenticità spirituale sarebbe minacciata e, corrispondentemente, il mistero di Dio sarebbe compreso adeguatamente: il che è evidentemente inconcepibile.

Merita di passaggio fare un'osservazione che riguarda un po' tutti questi autori, quando parlano del non-sapere, dell'oscurità come possibilità della consegna della libertà, e dunque della fede e dell'abbandono (Rahner, Malevez, ecc.; ma lo stesso Balthasar che attribuisce a questa «oscurità» anche un aspetto kenotico). Mi chiedo se la definizione di tale livello del conoscere come non-sapere, oscurità, progressività, apprendimento, non sottovaluti il fatto che esso appartenga al conoscere come tale nella sua struttura simbolica. Probabilmente la sua connotazione nei termini di oscurità come condizione della libertà richiama ancora una esteriorità dei rapporti tra ragione e fede o rispettivamente tra sapere e libertà. Il primo ambito è pregiudizialmente definito come luogo della certezza autoevidente, che richiede quindi un momento ulteriore e contiguo, dove la certezza lascia lo spazio ad un «oltre» della ragione che resta inaccessibile ad essa. È questo appunto lo spazio della fede. Si deve dire che Gesù non solo ha sviluppato la sua coscienza immediata di essere il Figlio nella dinamica di un

conoscere progressivo e simbolico che appartiene come tale (e non può essere trasceso) alla struttura del conoscere umano. Simultaneamente, Egli ha portato in modo salvifico anche una figura del conoscere simbolico che appartiene alla sua condivisione kenotica del mondo peccatore. Ma questi due livelli non vanno confusi: c'è una oscurità che dice semplicemente la struttura simbolica del conoscere e che come tale non va connotata negativamente (è semplicemente la figura storica della conoscenza), e c'è una oscurità che Gesù assume in modo salvifico e la fa diventare il luogo di un abbandono filiale che diventa redentore.

Per ritornare a Malevez, pare condivisibile la sua affermazione che questa struttura del conoscere non viene tolta neppure nella visione beatifica: «poiché noi sappiamo che questa visione non equivarrà ad una totale comprensione di Dio e lungi dall'essere la soppressione del suo mistero, essa ne sarà solo la felice accettazione pienamente rischiarata».⁸⁷ In ogni caso – conclude Malevez – questa resta propria soprattutto del Gesù storico, a cui Rahner tra l'altro attribuisce poi anche una forma di abbandono a Dio come traduzione esistenziale dell'abbandono ontologico. In tal modo anche per Rahner l'abbandono della kenosi sarebbe il risvolto esistenziale dell'abbandono ontologico della natura umana nella persona del Verbo (si vede ancora una volta che la trattazione sta nel quadro della dottrina delle due nature). Infine, Malevez approda ad affermare che per Rahner questo abbandono ontologico e coscienziale diventa la fede-abbandono solo nell'atto libero (storico-salvifico) dell'obbedienza del Figlio. A partire di qui l'Autore si dilunga a tracciare una fenomenologia della fede-abbandono di Gesù, nella sua situazione terrestre e nella sua condizione celeste.

Sta proprio qui l'interesse della posizione di Malevez. Egli afferma che la fede-abbandono non è semplicemente il risvolto coscienziale dell'abbandono ontologico, poiché in questa visione la libertà di Gesù non sarebbe ancora messa in gioco. In realtà la sua critica a Rahner sembra più una prosecuzione, poiché da un lato Rahner non ha esplicitamente tematizzato la questione della fede di Gesù, e dall'altro la fede-abbandono appare esattamente la libera assunzione dell'abbandono ontologico esistenzialmente cosciente di Gesù. Per Malevez la fede è l'atto libero di abbandono, è il sì dato da Gesù all'abbandono ontologico che entra nei

⁸⁷ L. MALEVEZ, *Le Christ et la foi*, p. 206.

componenti dell'Unione ipostatica; questo atto libero si distingue dalla visione, ma è come quest'ultima intrinseco all'Unione.

Malevez poi distingue in tale atto di fede-abbandono un momento terrestre e uno celeste. L'abbandonarsi a Dio nella fase terrestre o prepasquale ha un significato negativo di rifiuto di ogni mondana potenza e di ogni progetto autosalvifico; ed uno positivo di totale dedizione al Dio che salva e vince la morte. Ma l'abbandono terrestre continua in quello celeste o pasquale, perché permane la forma dell'abbandono ontologico nel quale la natura umana viene ipostatizzata dal Logos, accettando di sussistere nella condizione di dipendenza dall'essere divino filiale. Inoltre vi è nel Cristo celeste una forma di fiducia-abbandono che permane anche nei beati: l'abbandono al Dio incomprendibile. La visione beatifica non può essere intesa come completa adeguazione del «mistero» di Dio, poiché verrebbe tolta la struttura dello spirito creato e il carattere di inesauribile mistero dell'essere di Dio. Ora la distanza-comunione posta dall'essere di Dio come evento personale rende possibile in modalità diverse e analogiche la struttura di una libertà che si affida.

Un'osservazione dovrà essere fatta a questa fitta serie di «complementi» portata da Malevez: essa indica molti buoni frammenti di riflessioni, ma sembra mancare di una teoria più complessiva del sapere della coscienza credente, come una coscienza che sa la verità (di Dio) nella forma di una originaria coappartenenza di sapere e libertà. Si noti la formulazione sopra riferita a proposito del rapporto tra coscienza esistenziale vissuta dell'abbandono ontologico, ammessa da Rahner, e l'affermazione di un abbandono dove è in gioco la libertà-fede, «aggiunta» per così dire da Malevez. Questi, infatti, sostiene che tale atto libero si distingue dalla visione (immediata), ma è come quest'ultimo intrinseco all'Unione (ipostatica). Ora si deve dire che esiste una unità intrinseca anche tra visione e fede-abbandono. Il compito che resta inevaso nella riflessione di Malevez è quello di pensare l'intrinseca unità di sapere e libertà sia nella coscienza credente, sia in quella determinazione assoluta (poiché attuata dall'Unione ipostatica) che si dà in Gesù.

Molta della letteratura da noi recensita sta ancora al di qua del ripensamento radicale dell'unità della coscienza credente. La linea degli autori qui sopra ricordati spingerebbe in questa direzione, ma essa esige una revisione critica della loro epistemologia

fondamentale. In ogni caso ci sembra di avere sufficientemente illustrato il problema che il dibattito sulla fede di Gesù obiettivamente fa emergere.

IV. IPOTESI CONCLUSIVE

La vicenda storica che abbiamo ricostruito per cenni e le posizioni in campo tracciate hanno mostrato a sufficienza due dati: da un lato che la questione della fede di Gesù è per larga parte determinata dalla precomprensione filosofico-teologica che si ha della fede come un assenso intellettuale prestato all'autorità di Dio che si rivela; dall'altra parte che la questione della fede di Gesù è strettamente connessa al temi della scienza e (auto-)coscienza di Gesù in rapporto al Padre e alla sua missione. Alla radice delle due questioni sta una comune problematica: la difficoltà a rendere ragione della storicità della vicenda di Gesù, nella quale appare chiaro che la testimonianza evangelica richiede di giustificare un ampio ventaglio di possibilità riferite all'atteggiamento di Gesù di fronte al Padre e alla sua missione. Il dibattito sulla problematica che abbiamo ricostruito risulta dunque spesso obiettivamente pregiudicato dall'epistemologia della fede presupposta.

È, dunque, necessario stabilire un'ipotesi conclusiva il più possibile aperta, ma soprattutto non pregiudicata. Se il compito prevalente che ci siamo prefissi è stato quello di ricostruire il dibattito, per poter profilare una soluzione, ciò non di meno la ricostruzione non ha potuto essere delineata senza il tentativo di istruire il problema reale, scartando i presupposti spuri.

Ora la vicenda storica richiamata in questo saggio mostra a sufficienza che il problema della fede di Gesù Cristo può essere correttamente impostato articolando due dati: il primo biblico-rivelato, che mostra come il conoscere e l'agire di Gesù (nel rapporto dialettico tra il Gesù prepasquale e il Gesù pasquale) appare soggetto ad una progressione tipicamente storica pur (o proprio!) rivelando tratti di assoluta singolarità, che ultimamente si sigillano nella pretesa connessa alla missione di Gesù; il secondo teologico-fondamentale, che deve procedere a rinnovare la riflessione sulla fede, sganciandola da un'antropologia delle facoltà (intelligenza e volontà), tipica della scolastica e da una epistemologia propria della visione moderna di un sapere della fede come un

sapere oscuro che sta oltre le possibilità della ragione, concepita come autoevidenza certa. La due istanze, quella biblica che ultimamente si precisa nella figura archetipica della fede di Gesù; e quella teologico-fondamentale (epistemologica e antropologica) che dove chiarirsi come sapere della libertà, funzionano e si comprendono insieme. Tenere in tensione questi due poli della questione dovrebbe rendere possibile una visione corretta della fede di Gesù. Infatti, la storicità del conoscere e dell'agire di Gesù di Nazaret problematizza tutte quelle visioni che facendo leva sul principio di «eccellenza» deducono da un concetto previo di visione beatifica, di scienza infusa e di scienza acquisita quanto può essere riferito alla scienza di Gesù rispetto agli eventi, alle persone e alle cose (passate, presenti e future) e quanto può essere affermato dell'autocoscienza/pretesa di Gesù rispetto alla sua missione e al suo rapporto con il Dio dei Padri. Attribuendo a Gesù la scienza beatifica già *in statu viae* si finisce per fondare e risolvere in essa la scienza infusa e per pensare la scienza sperimentale come infusa *per accidens*: una prospettiva cristologica alessandrina e una visione della fede come *cognitio obscura* producono come conclusione della negazione della fede di Gesù.

Già a questo livello deve essere dunque possibile coniugare l'esperienza pienamente umana di Gesù, la sua progressione e il suo «crescere in sapienza e grazia» con la sapienza divina e la coscienza della missione, vale a dire il suo singolare carisma profetico e la sua visione di Dio, cioè la sua relazione con il Padre. Il termine «coniugare» per sé introduce ancora l'idea di una separazione o di una distinzione che deve essere successivamente colmata. Invece si tratta di mostrare come la esperienza umana di Gesù, la sua vicenda storica sia il luogo della rivelazione divina del suo essere Figlio e che questa rivelazione richieda, renda possibile e ultimamente fondi l'esperienza umana come il luogo del suo darsi storico. La fede come momento sintetico della libertà umana di Gesù che sa e che si decide per Dio, invocato come il Padre suo, riceve dunque nella sua determinazione cristologica un compimento che è per sé possibile nella struttura antropologica della fede, ma che rimane indeducibile rispetto a quella medesima struttura. Gesù in quanto «autore e perfezionatore della fede» rivela e comunica così il suo essere «filiale». Conseguentemente, la qualità della sua missione storica, che si distende tra il momento prepassquale e il culmine nella morte e risurrezione, si specifica in

rapporto al suo essere filiale, al suo venire «dalla parte di Dio» non come i *servi*, ma come *il Figlio* ultimo, unico e una volta per tutte.

Simultaneamente la «figura» cristologica della fede costituisce il compimento eccedente e indeducibile della «struttura» antropologica della fede. Appare dunque necessaria – è questa l'ipotesi conclusiva della presente relazione – anche un'attenzione a tale dimensione. Si potrà notare agevolmente che gli autori che in qualche modo hanno reso possibile l'affermazione della fede di Gesù Cristo o, rispettivamente, hanno saputo coniugare la visione immediata di Dio con la esperienza umana (si pensi a Rahner, Malevez, Galot, ecc.) hanno prestato attenzione ad una epistemologia e ad una antropologia della fede. Di là dalle soluzioni diverse, ciò che interessa rilevare è che l'attenzione a questa dimensione teologico-fondamentale consente di non enunciare come asserti esclusivamente positivistici le tesi bibliche sulla scienza e coscienza di Gesù e sulla sua fede. Emblematico è in proposito il caso di von Balthasar, il quale pur affermando con forza la fede di Gesù Cristo si espone alla difficoltà di non saper rendere ragione della sua tesi, se non con il ricorso alla singolarità del dettato biblico (sostanzialmente dentro una prospettiva trinitaria), di cui la posizione tradizionale non verrebbe a capo. L'assenza di una specifica mediazione antropologica lascia sospese le sue affermazioni pur tenacemente sostenute.

È evidente che tale prospettiva non dovrebbe limitarsi alla ricerca dell'epistemologia della fede già direttamente riferita e ritrovata nella questione della fede di Gesù. Probabilmente sarebbe necessaria una più ampia ricerca nel campo della teologia della fede, ma ciò dovrà assumere il risultato di coloro che si sono già dedicati con frutto alla questione. L'elaborazione un progetto di epistemologia teologica della fede appare condizione necessaria per la soluzione della questione della fede di Gesù. Per quanto riguarda il taglio della presente relazione che intendeva ricostruire il dibattito e il problema, basta essere approdati ad articolare la necessità di questa istanza e a coglierne i frammenti in vista di un abbozzo di soluzione.

Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli

di *Andrea Toniolo*

1. «*Status quaestionis*» di avvio

L'indagine sulla genesi e la struttura della fede dei discepoli ricalca inevitabilmente il profilo della tematica cristologico-fondamentale della fede di Gesù. Non si tratta di due ambiti di riflessione successivi o conseguenti, ma correlati. Il titolo può tradire un'inversione di priorità, affidata ora alla fede di Gesù rispetto a quella dei discepoli, ma non dimentichiamo che la fede dei discepoli è sempre stata l'ottica dell'esegesi e della dogmatica e che non è possibile disgiungere una fenomenologia della fede di Gesù dall'esperienza che l'ha mediata, la fede dei discepoli. Altrimenti si dà adito a una frattura metodologica analoga anche se con segno diverso a quella esegetica della *Leben-Jesu-Forschung*. La fondamentale condizione di accesso alla tematica del convegno è quella dunque della correlazione metodologica delle due prospettive. Solo un approccio metodologico del genere può salvare il tema «la fede di Gesù» dal passato congelamento, dovuto alla prospettiva teologica tomista (impossibilità della fede di Gesù per la *visio beatifica*) oppure, oggi, dal forte scetticismo storico-critico (impossibilità di parlare della fede di Gesù, senza cadere in una forma di congettura teologica).

«Solamente quando Gesù da 'annunciatore' si trasformava in 'annunciato' si operava l'identificazione del 'seguire' con il 'credere', e i 'discepoli' diventavano comunità credente. Ma anche qui è ancora una volta sorprendente che l'espressione 'seguire' (*akolouthēin*), in riferimento a Gesù, ritorni, al di fuori dei quattro vangeli, soltanto una volta e in senso figurato (Ap 14,4) ... così come, in modo del tutto analogo, *mathetēs* compare unicamente negli Atti degli Apostoli nel senso di 'credente'».¹

¹ M. HENGEL, *Sequela e carisma*, Brescia 1990, p. 111 (la prima edizione in tedesco risale al 1968).

E più avanti:

«Soltanto nella comunità postpasquale sequela e discepolato divennero semplicemente espressione dell'esistenza credente».²

Questa citazione di Hengel racchiude il risultato oltre il quale la cristologia sembra non essere andata e contiene già in nuce le principali questioni relative alla fede dei discepoli, che riprendo in tre serie di interrogativi:

1.1. Tra la fede di Gesù e quella dei discepoli quale forma di corrispondenza emerge? È possibile/legittimo configurare la genesi della fede dei discepoli in rapporto all'acquisizione graduale della coscienza di Gesù, alla rivelazione storica della sua persona (corrispondenza storica)? Oppure è evidenziata una prima corrispondenza formale tra fede di Gesù e fede dei discepoli (Gesù è l'iniziatore della fede, nel senso di modello di *fides qua*; l'esegesi adduce i *logia* di Gesù sulla fede assoluta, che rimangono uno scoglio ermeneutico), che sarebbe stata poi trasformata dalla comunità postpasquale in una differenza di contenuto (Gesù diventa l'oggetto della *fides quae*)? C'è il pericolo di imboccare due vicoli ciechi: l'accentuazione della fede di Gesù, nel suo carattere di esemplarità e compimento di quella ebraica, e a scapito della sua singolarità (Buber,³ ma anche le interpretazioni profetico-escatologiche della figura di Gesù) oppure la centralità della fede in Gesù, nel suo carattere dogmatico, come termine di un'evoluzione e compimento della fede dei discepoli (in questo caso si perderebbe il riferimento essenziale alla fede di Gesù).

1.2. Nella genesi della fede, l'evento pasquale costituisce veramente una cesura, una differenza teologica e non solo metodologica tra sequela o discepolato prepasquale (di per sé non riconducibile ancora alla confessione della fede) e la fede esplicita pasquale? In altre parole, può ritenersi possibile durante l'esperienza dei discepoli con il Gesù terreno una fede cristologica e credere in una persona nella sua assolutezza/verità per l'esistenza? La risurrezione rappresenta la convalida/legittimazione della fede dei

² *Ibidem*, p. 154.

³ Cfr. M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Cinisello Balsamo 1995.

discepoli oppure costituisce il *novum* e il *proprium* della fede? All'origine delle questioni esegetiche e teologiche più rilevanti (fondamentalmente riconducibili a due scuole: quella della continuità, R. Pesch, Marxsen, Verweyen ad esempio, o quella della discontinuità/asimmetria, Bultmann, Barth, Thüsing, Waldenfels, Kessler) si pone lo scoglio interpretativo della cesura tra vicenda terrena e risurrezione, e il carattere tragico della morte di Gesù.⁴

La polarità terminologica spesso usata, quella di «continuità nella discontinuità», di «continuità spezzata», risulta probabilmente troppo semplicistica. Così pure l'affermazione della certezza della fede, radicata nella pasqua (per cui si parla unilateralmente di «fede pasquale»), deve rendere conto della storia della fede e della provvisorietà escatologica della storia.

1.3. La fede dei discepoli, contemporanei di Gesù, può essere considerata «paradigmatica» per la fede del credente in genere ed essere colta come figura universale della fede cristiana, oppure vi è una differenza sostanziale dovuta all'irripetibile contemporaneità storica e alla singolarità fondativa della loro fede? La correlazione o corrispondenza nelle condizioni di accesso alla fede, esplicitamente affermata,⁵ può essere evidenziata anche mediante un confronto fra il patrimonio della recente riflessione sull'*analysis fidei* (Balthasar, Rahner, Pannenberg, Jüngel) e le acquisizioni derivate dalle riflessioni sulla genesi della fede dei discepoli.

La metodologia della presente indagine prende le mosse sia dai dati dell'esegesi e della cristologia fondamentale sia dalla recente teologia della fede. Le problematiche non vengono riprese in maniera puntuale, ma fungono da sottofondo.

⁴ Per W. MARXSEN (cfr. *Alle origini della cristologia*, Bologna 1969, uno studio datato – in tedesco 1960 – ma che imposta bene la relazione tra Gesù e la fede) la frattura della Pasqua è metodologica e non teologica, e l'evoluzione della cristologia è da intendersi nel senso di una esplicitazione concettuale e progressiva della comprensione del Gesù terreno come iniziatore della fede e compimento messianico della figura della fede (cfr. *ibidem*, pp. 118-119).

⁵ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1984, pp. 313-314: «Se sottolineiamo che la connessione tra evento storico fondante la fede e la fede stessa viene a stabilirsi all'interno della fede, allora ciò vale sia per i primi testimoni che hanno avuto un'esperienza storica diretta di Gesù, come anche per noi che crediamo più tardi ... In questo senso l'esperienza della fede e l'esperienza del motivo della fede dei primi discepoli non sono diverse dalle nostre».

2. *La genesi e la struttura della fede dei discepoli: ripresa esegetico-teologica*

2.1. *Fede e sequela*, ossia *l'incipit della fede dei discepoli nella relazione di sequela*. L'analisi dell'esperienza della sequela rappresenta la prima chiave di accesso per la comprensione della relazione dei discepoli con il Gesù terreno.⁶ Sequela significa comunanza di destino, partecipazione dello stesso mandato missionario; la finalità è l'annuncio/la proclamazione del regno,⁷ anche se i discepoli sono sempre in secondo piano rispetto a Gesù, agiscono nel suo nome. Ma, secondo Hengel, sequela non è ancora fede in Gesù. La fede dei discepoli coincide con quella di Gesù nella venuta del regno, comporta la collaborazione per la causa del regno e la stessa libertà di Gesù per il regno. Il discepolo è come il maestro. L'autorità messianica di Gesù non porta a una fede esplicita e la sequela diventa fede solo dopo la risurrezione.

L'esistenza credente quindi secondo Hengel è possibile solo dopo la risurrezione: sequela ha la fisionomia della fede nella comunità postpasquale. Questo implicherebbe che, prima dell'evento pasquale, non possa darsi fede in Gesù, ma comunanza di destino, accettazione della sequela per l'autorità di Gesù, servizio alla causa del regno. In questo caso l'autocoscienza del Gesù terreno è da interpretarsi non come esplicita filiazione divina ma come figura messianica della fede (compimento profetico-eschatologico della fede ebraica): su questa linea si muove Hengel. Ma

⁶ Cfr. principalmente i seguenti studi: L. DI PINTO, «*Segueire Gesù*» secondo i vangeli sinottici, in *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, pp. 187-251; Glaube, in *Theologische Realenzyklopädie*, XIII, Berlin - New York 1984, pp. 275-365; M. HENGEL, *Sequela e carisma*; R. SCHNACKENBURG, *Tutto è possibile a chi crede. Discorso della montagna e Padrenostro nell'intenzione di Gesù*, Brescia 1989; C.D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge 1989; J. GNILKA, *Gesù di Nazareth. Annuncio e storia*, Brescia 1993; U. LUZ, *Nachfolge Jesu I. Neues Testament*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXIII, Berlin - New York 1994, pp. 678-686. Per l'esegesi: K.H. RENGSTORF, *mathetēs*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, Brescia 1970, coll. 1121-1238; G. KITTEL, *akolouthéo*, *ibidem*, I, Brescia 1965, coll. 567-582; il Nuovo Testamento conosce solo il verbo (*sequire*), che si trova nei Sinottici e Giovanni (unica eccezione: Ap 14,4, chiara applicazione di Mt 10,38 a un determinato gruppo di redenti); questo probabilmente per indicare anche dal punto di vista terminologico l'esperienza unica dei discepoli con il Gesù della storia.

⁷ Cfr. J. GNILKA, *Gesù di Nazareth*, p. 14: è evidente il nesso tra chiamata alla sequela e incarico missionario.

il rapporto unico di Gesù con i discepoli (così bene evidenziato da Hengel stesso), non omologabile ad altre forme di discepolato (Di Pinto parla di configurazione religiosa della sequela), non documenta la specificità dell'autocoscienza di Gesù? L'originalità e l'incondizionatezza della sequela devono derivare dalla singolare pretesa profetico-messianica di Gesù. La specificità del rapporto di Gesù con i discepoli tradisce elementi di individuazione della stessa autocoscienza di Gesù. Così pure, tutte le affermazioni assolute di Gesù sulla fede, la sua preghiera, l'uso specifico e singolare di *abba* riposano – secondo Schnackenburg – sulla fiducia inaudita di Gesù nel Padre, sulla sua relazione singolare con Dio, percepita dagli stessi discepoli. Questa relazione singolare di Gesù è all'origine della chiamata alla sequela, dell'adesione dei discepoli. Anche Brown⁸ sostiene che in tutti i vangeli non c'è una sola parola che neghi la consapevolezza di Gesù della sua relazione unica con Dio, anche se la comprensione di questa è cresciuta con la sua vicenda terrena.

Il fenomeno della sequela può essere considerato solo una forma propedeutica della fede, una *mimesis* della fede singolare di Gesù, oppure nella testimonianza sinottica della sequela è possibile rinvenire già l'esperienza della fede? È necessario indagare l'evoluzione dell'autocomprensione di Gesù per individuare una possibile corrispondenza storico-evolutiva con la relazione di fede dei discepoli.

2.2. *Fede e autocoscienza di Gesù* (o *autocomprensione*, se il primo termine può dare adito a fraintendimenti psicologici:⁹ comunque al di là del possibile equivoco terminologico si intende la coscienza che Gesù ebbe di sé in rapporto alla propria missione), ossia l'adesione credente causata dalla percezione dell'originale autocoscienza di Gesù. Presentare la fede del Gesù terreno come modello di quella dei discepoli nel senso – come intende Balthasar per la prima accezione della *fides Christi*¹⁰ – di compimento della fede ebraica darebbe ragione alla tesi di Buber e all'interpretazio-

⁸ Cfr. R.E. BROWN, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1995, p. 73.

⁹ Cfr. H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Brescia 1994.

¹⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, in H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Brescia 1985, pp. 41-72.

ne di Gesù della letteratura ebraica recente.¹¹ Buber, nei *Due tipi di fede*, commentando il dialogo di Gesù con il ricco (Mc 10) afferma che Gesù «parla unicamente come credente e non come possibile oggetto di fede ... egli rifiuta decisamente che lo si faccia diventare oggetto di fede».¹² Secondo il pensatore ebreo l'autocoscienza divina di Gesù non è altro che l'esito di un processo di deificazione condotto da Paolo e Giovanni in base alla figura biblica del servo di JHWH modificata dall'apocalittica.¹³ Ovviamente la letteratura ebraica non accetta assolutamente il criterio della discontinuità della figura/opera di Gesù rispetto al mondo ebraico. In realtà tale interpretazione ebraica è l'effetto anche dell'esegesi bultmanniana e dell'escatologia di Schweitzer (autori a cui si rifà esplicitamente Buber, cfr. *Introduzione*), ed è un indelebile risvolto presente in tutta la teologia contemporanea assimilabile alla *Wirkungsgeschichte* della *Leben-Jesu-Forschung*. La cesura fra il Gesù della storia e il Cristo della fede ha comportato anche una dicotomia tra la fede pasquale e l'esperienza dei discepoli con il Gesù terreno. È il problema «tragico» – così si esprime Flusser nella postfazione a *I due tipi di fede*¹⁴ – interno al cristianesimo stesso.

Secondo Wallis,¹⁵ nei sinottici la fede di Gesù si presenta come qualcosa che deve essere emulato, imitato, seguito. Al paradigma sinottico della fede di Gesù (fede come Gesù, in relazione al regno e ai miracoli) succede, sempre secondo Wallis, quello paolino: fede dei discepoli come partecipazione/condivisione della fede di Gesù, della sua obbedienza al Padre nella sofferenza e nella morte (è un modello sviluppato soprattutto in riferimento alle comunità cristiane sofferenti e perseguitate e convalidato dal pensiero dei Padri). Il cristiano non ha per oggetto la fede di Cristo ma è partecipe della sua fede, della sua natura obbedienziale (cfr. Rm 5,19 con richiamo a Rm 1,5 e 16,26), a motivo del concetto di natura inclusiva dell'umanità di Cristo. La fede dei discepoli è «incorporata» in quella di Gesù Cristo, chiaramente

¹¹ Cfr., ad esempio, S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Brescia 1985; R. CALIMANI, *Gesù ebreo*, Milano 1998.

¹² M. BUBER, *I due tipi di fede*, p. 162.

¹³ *Ibidem*, p. 452.

¹⁴ *Ibidem*, p. 241.

¹⁵ I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, Cambridge 1995 (unico studio monografico ampio dove l'autore dimostra che il tema sulla fede di Gesù era frequentato nella Chiesa primitiva).

del Cristo risorto. Tutti «possono credere a motivo della fede di Cristo che rende possibile la fede e la legittima».¹⁶ Questo paradigma è rilevante per l'interpretazione post-sinottica della fede del discepolo: Gesù Cristo non è il contenuto della fede e l'affermazione della sua divinità non costituisce la salvezza. La giustificazione per la fede consiste nella partecipazione alla giustizia di Gesù Cristo ottenuta dalla sua fede.

Emerge a questo punto la questione della distanza fra il quadro sinottico e quello post-sinottico, fra il paradigma della sequela e quello della partecipazione, tra la *mimesis* della fede di Gesù e l'inserimento nella sua fede. Queste «due fedi» sono esclusive, successive? Wallis lascia semplicemente coesistere i due modelli individuati, ma la teologia deve riformulare la saldatura biblico-teologica tra prospettiva sinottica e quella paolino-giovannea, e di conseguenza il nesso tra fede *di* Gesù e *in* Gesù. La discrepanza fra il «credere in» e il «credere che», fra la *fides qua* e la *fides quae* va risolta in una figura della fede che accomuni l'esperienza pasquale con quella della relazione dei discepoli col Gesù pre-pasquale. Infatti alla divergenza notevole tra i sinottici e Giovanni per quanto riguarda la fede di Gesù (in Giovanni è chiara la coscienza divina del Figlio), fa riscontro la convergenza nella presentazione della fede dei discepoli che ha sempre i segni dell'incomprensione, del dubbio, dell'incredulità.

Bultmann sostiene che lo specifico della fede cristiana – l'accoglienza del kerygma – implica il rapporto personale con Gesù nel senso di relazione di fede. «Credere *eis*» è riferito (fatta un'eccezione) a Gesù Cristo e non a Dio; invece «credere *epí*» con l'accusativo è usato sia per Dio che per Gesù Cristo. Quindi – continua Bultmann¹⁷ – «credere» indica anche un rapporto personale con Gesù Cristo. Non si tratta di due oggetti di fede contrapposti o giustapposti. Una certa differenza linguistica salvaguarda dalla confusione dei due rapporti. Purtroppo in Bultmann la determinazione kerygmatica della fede – derivata dall'esegesi paolina e giovannea – lascia in penombra il referente sinottico dove si registra anche un uso assoluto della fede, senza riferimento a Gesù Cristo (cfr. Mc 9: «tutto è possibile a chi crede»), oppure

¹⁶ *Ibidem*, p. 217.

¹⁷ Cfr. R. BULTMANN, *Pisteúo, pístis, pistós*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, X, Brescia 1975, col. 439.

riferita a Dio, vedi l'*hapax legomenon*: «abbiate fede in Dio» (*échete pístin theoû*, Mc 11,22), che Bultmann non spiega. Egli sostiene che la «figura di Gesù Cristo è inseparabile dal suo 'mito'»,¹⁸ ma la centralità kerygmatica non permette di concepire la fede come processo evolutivo innescato nell'esperienza pre-pasquale.

Venendo a una prima conclusione possiamo dire che come non può darsi una definitività puntuale e quindi una definizione univoca di rivelazione (nella morte o risurrezione), così la fede non può riposare in una interpretazione unica e puntuale. La genesi della fede dei discepoli, in sintesi, riflette il processo di rivelazione del Figlio, l'acquisizione graduale della sua coscienza divina e allo stesso tempo esprime il processo di comprensione/esplicitazione terminologica dell'evento/persona di Gesù Cristo. L'incarnazione e la redenzione non ha solo compiuto ma anche rivoluzionato il concetto di Dio presente negli uomini del suo tempo, ha comportato un adattamento/precisazione terminologica di categorie diffuse. Era impossibile all'inizio una fede esplicita in Gesù come Dio, nell'uso dato a questo termine. Questa confessione e la precisazione cristologica dei titoli ha richiesto non solo il periodo evolutivo delle scritture ma anche tutto il percorso cristologico-trinitario dei Padri, dei primi concili.¹⁹ Brown sostiene che c'è stata nello stesso Gesù e nel cristianesimo primitivo una crescita/adattamento terminologico-concettuale, attorno però a un nucleo di certezza di Gesù (la sua autocomprensione) e su Gesù (la percezione della sua singolarità) già data fin dall'inizio.

La rivelazione graduale dell'identità di Gesù non è solo storica, ma ontologica in relazione alla sua persona (J. Moingt: il travaglio della kenosi, della fede come lotta, della negatività hanno permesso l'individuazione della sua persona di Figlio).²⁰ Le varie cristologie comunque si muovono sotto una permanente ambivalenza: da una parte l'affermazione della certezza di relazione di Gesù con il Padre (cfr. un tempo «visio beatifica»), dall'altra la non negazione della crescita umana di Gesù, dello spessore uma-

¹⁸ *Ibidem*, col. 439.

¹⁹ J.A. FITZMEYER, *Domande su Gesù. Le risposte del Nuovo Testamento*, Brescia 1987, p. 108.

²⁰ Cfr. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, p. 565.

no della sua immediatezza con Dio. Non riescono a risolverla e alla fine sostengono che la coscienza di Gesù è inaccessibile,²¹ se non attraverso congetture. Ci sono alcuni tentativi terminologici di conciliazione della autocomprensione di Gesù come Figlio con la sua storia umana: intuizione di sé (Duquoc); coscienza atematica (Rahner); stato di kenosi (Balthasar). Comunque i tre livelli di indagine cristologica (storico, psicologico, ontologico) rimangono ancora disarticolati.

2.3. *Fede e Gesù, ossia l'esperienza di fede di Gesù come prototipo esemplare e fondamento singolare della fede dei discepoli.* La lettera agli Ebrei associa la fede di Gesù a quella dei discepoli attraverso la categoria dell'obbedienza. Gesù non è solo l'oggetto/il contenuto della fede dei discepoli ma il prototipo/il paradigma della fede:²² il culmine dell'ambivalenza di tale parabola di fede è il fallimento della Croce. La fede di Gesù come quella dei discepoli si presenta come cammino di obbedienza e di accondiscendenza alla volontà del Padre: «imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (Eb 5,8). La fede del discepolo è un processo di riconoscimento/affidamento a Gesù nella sua verità teologica, che ricalca le orme di Gesù, la dinamica della rivelazione compiutasi nella sua persona e nella sua storia. «La fede di Gesù è la storia della sua fede», di un «homo viator».²³

La corrispondenza tuttavia non sfocia nell'identità di fede, ma possiede un carattere analogico che mantiene la differenza. L'esperienza terrena di Gesù, infatti, costituisce non solo il prototipo, ma il fondamento/motivo della fede stessa: egli è autore della fede in questo senso. La sequela di Gesù implica la sequela della sua fede, della sua obbedienza, della sua fiducia illimitata in Dio, ma è radicata e fondata sulla percezione della singolarità della sua persona, della sua relazione unica con il Padre. *L'exousia*

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 568.

²² H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, p. 48

²³ Cfr. J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Assisi 1995, pp. 271-272. È una visione cara alla teologia della liberazione che insiste sulla fede di Gesù come segno della sua umanità (in relazione alla tentazione, al cambiamento di visione di sé) e parla di una coscienza di Gesù che «progredisce». Vi è ancora però uno schema dualistico che separa sempre umanità e divinità della persona di Gesù. In realtà la fede di Gesù non è solo espressione della sua umanità, ma è segno della sua origine divina, della via con cui il Verbo si è rivelato.

di Gesù spiega la radicalità e l'originalità della sequela rispetto alle altre forme di discepolato nel giudaismo del tempo. E Gesù attinge tale autorità dalla certezza della sua fede e della testimonianza che egli dà del Padre (cfr. Gv 14,9: «chi ha visto me ha visto il Padre»). Tale certezza di fede suscita al contempo scandalo e incomprensione non solo tra i giudei (è la prima *causa mortis*) ma anche nella cerchia dei discepoli, non impedisce l'assurdo della fede che è dato dalla presenza del Padre nell'umanità finita del Figlio, diciamo nella parabola di fede di Gesù.

La fede dei discepoli, dunque, è ricondotta alla forma storica della rivelazione, Gesù Cristo, che ha in se stessa la luce e la forza di evidenza per generare la fede. In Gesù si compie (cfr. Balthasar) sia la fede/fedeltà dell'uomo a Dio (egli è il compimento della fede ebraica) sia la fede/fedeltà di Dio all'umanità. È la *fides Christi*, il suo rapporto al Padre, l'origine della fede degli apostoli.

3. *Il paradigma della fede dei discepoli: implicazioni per la teologia della fede («analysis fidei»)*

Una prima e immediata constatazione è che le teorie della fede della teologia moderna sono state elaborate a prescindere dalla figura della fede di Gesù e della sua «esperienza religiosa» (chiaramente condizionate dalla emarginazione del tema dalla teologia). Anche nella prospettiva di Rousselot, la più vitale e dinamica, si riscontra un'elaborazione puntuale e un'interpretazione della fede più come atto che come esperienza.²⁴ La teologia contemporanea invece condizionata dalla questione esegetico-teologica del Gesù storico tematizza la fede in termini storici, esperienziali, anche se è ancora scarsa la rilevanza data all'esperienza di fede di Gesù, e rimane ancora lo scoglio della cesura pasquale.

Si possono individuare alcune implicazioni che derivano dal patrimonio dell'*analysis fidei* in rapporto alle acquisizioni esegetico-teologiche.

²⁴ Cfr. E. KUNZ, *Conoscenza della credibilità e fede (analysis fidei)*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd), *Corso di teologia fondamentale*, 4: *Trattato di gnoseologia teologica*, Brescia 1990, p. 511. Cfr. anche A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Brescia p. 1997.

3.1. Se ammettiamo come origine della stessa cristologia la fede del Gesù terreno/la sua autocoscienza dobbiamo attribuire alla relazione dei discepoli con Gesù già il carattere della fede «autentica» nella forma della provvisorietà e della dialettica di intendimento/fraintendimento che connota la natura della fede stessa (consistenza di una fede prepasquale). Non si può sostenere che la fede prepasquale è aperta e indeterminata. Nemmeno si può parlare di frattura fra discepolato/relazione prepasquale e fede pasquale ma di evoluzione/processo storico dell'esperienza di fede in corrispondenza all'evoluzione della fede di Gesù (cristologicamente: acquisizione graduale della propria coscienza e della propria missione in relazione alla propria crescita umana e agli avvenimenti della storia), processo che rappresenta il luogo autentico della rivelazione dell'amore di Dio. La tragicità della morte di Gesù ha il carattere del fallimento che però viene interpretato come momento «necessario» della rivelazione e dell'esperienza di fede dei discepoli. La fede come ri-conoscimento della verità teologica di Gesù non si dà in un atto puntuale di conoscenza, di confessione assertiva, ma in un processo storico di conoscenza e in una ripresa/memoria della relazione di sequela nell'esperienza pasquale.²⁵ La specificità della fede allora non è isolabile all'esperienza pasquale, ma è data dal paradosso dell'umanità di Gesù e della sua storia («chi vede me vede il Padre»), culminato nell'evento della morte e convalidato dalla risurrezione come scelta salvifica di Dio per l'umanità. La comunità primitiva ha voluto testimoniare non solo la risurrezione ma anche tutta l'esperienza pubblica di Gesù e il cammino dei discepoli con lui (compresi i fallimenti, le incredulità).

L'*analysis fidei* di Pannenberg evidenzia tale forma storica e provvisoria della fede. Ne richiamo in sintesi il pensiero. Il problema aperto, secondo Pannenberg, sia per la teologia cattolica che evangelica, è quello del legame costitutivo tra *notitia* e *assensus*, tra la conoscenza storica di Gesù e l'adesione a lui come rivelazione escatologica di Dio. Mentre la teologia scolastica si è incagliata alla ricerca dei motivi di credibilità che giustifichino la fondatezza dell'atto di fede, già con Lutero ma poi anche con Barth, Bultmann, la teologia evangelica ha sempre dato priorità

²⁵ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica 3*, Brescia 1996, p. 183. Il concetto di ripresa memoriale è sviluppato in maniera sistematica in P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, pp. 159-242.

alla fede fiduciale, obbedienziale. Essa non può avere il fondamento nella *notitia* (avrebbe una ragione, quella storica, fuori dalla fede), ma nell'abbandono che trasforma l'uomo: «Nell'atto fiduciale, pur disponendo di conoscenza tanto precaria, noi abbandoniamo ... letteralmente noi stessi per trascenderci nell'oggetto della nostra fiducia».²⁶ Utilizzando la terminologia di Pannenberg per la nostra prospettiva possiamo dire che il fondamento della fede dei discepoli nel risorto non è la *notitia/memoria* del Gesù terreno, la sua conoscenza storica ma la memoria della fede stessa in lui, della relazione che si era già costruita durante l'esperienza terrena, della percezione della sua coscienza. L'*extra nos*, che salvaguarda la non autofondazione della fede, è la *notitia* del Gesù terreno nella sua ripresa affettiva (di una relazione), non puramente storica. Il sapere storico su Gesù è – non è terminologia di Pannenberg – condizione necessaria ma insufficiente della fede (il sapere storico non fonda la certezza della fede; vedi la problematica di Lessing). La certezza della fede inoltre è accompagnata dalla provvisorietà del possesso della verità e di ogni sapere storico-esegetico. La fede poggia sulla promessa di Dio in Gesù Cristo, compimento non definitivo.

3.2. La fede pasquale rappresenta un *novum* di relazione all'umanità di Gesù come partecipazione (vedi il secondo paradigma di Wallis): è la relazione di unità/immediatezza mediata con Dio, nella ripresa in forma nuova della relazione con il Gesù terreno, dopo lo iato della croce (interruzione di ogni relazione). Il credente incontra immediatamente Dio non solo ponendosi di fronte all'umanità di Gesù ma attraverso l'umanità finita del Verbo, che dura in eterno.²⁷ In questo *novum* di partecipazione dato dalla risurrezione è superata la forma della mediazione «estrinseca» legata ancora all'esperienza terrena e viene recuperata la forma dell'immediatezza di fede propria della tradizione ebraica. Contrariamente a quanto sostiene Rosenzweig,²⁸ anche il cristiano *nascitur, non fit*; la sua fede non è una mediazione estrinseca legata alla persona di Gesù, che si attua, ma è già data nella sua umanità risorta.

²⁶ *Ibidem*, p. 175.

²⁷ Cfr. K. RAHNER, *Il significato perenne dell'umanità di Gesù nel nostro rapporto con Dio*, in K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1967, pp. 239-258.

²⁸ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985, p. 424.

La mediazione dell'umanità del risorto nell'esperienza di fede è acutamente richiamata dall'*analysis fidei* di Rahner, che riprendo in maniera succinta. Il credente, secondo Rahner,²⁹ deve poter giungere con una certa fondatezza storica all'autocomprensione del Gesù storico perché il Cristo della fede non sia un mito, una creazione della coscienza credente (anche se non si può esigere che il contenuto di fede cristologico combaci con l'autocomprensione di Gesù), ma soprattutto perché la realizzazione della fede stessa (l'attuazione della trascendentalità) avviene mediante la storia reale. Certo, Rahner forza tutto dentro il suo impianto trascendentale; però è sorprendente la corrispondenza tra la necessità, per il credente, della mediazione storica per realizzare la *potentia oboedientialis* e la necessità per i discepoli della mediazione dell'esperienza terrena/della memoria per riconoscere il risorto. Vi è dunque una stessa condizione di accesso alla fede dei primi discepoli e di ogni credente: la connessione tra storia (Gesù terreno) e salvezza che avviene solo nella fede (attuazione della trascendentalità), e quindi nella libertà.³⁰ Il compimento dell'uomo è affidarsi a una storia (persona di Gesù) riconosciuta come salvifica (anche la fede di Gesù è stata la libertà di accoglienza dell'identificazione del Figlio con la sua persona). Per Rahner la risurrezione è la convalida/la legittimazione dell'autocoscienza di Gesù, ed è il rendere permanente/universale il significato salvifico dell'umanità di Gesù. Nella relazione personale con lui viene mediato l'immediato rapporto con il Padre.³¹

La fede pasquale, dunque, non va isolata né rappresenta il *novum/essenza* autentica della fede cristiana. Verweyen³² sostiene che non solo negli avvenimenti pasquali ma già nella vita del Gesù terreno colta come *proesistenza* va individuato il motivo sufficiente di fede. La tesi avanzata è che le apparizioni del risorto non possono essere il motivo decisivo della fede pasquale, perché altrimenti rimarrebbe irrisolto il problema dei discepoli di «prima

²⁹ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*; dello stesso autore, *Il significato perenne, e Accesso alla fede*, in *Sacramentum Mundi*, III, coll. 750-758.

³⁰ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*, p. 313.

³¹ Cfr. *ibidem*, p. 396.

³² Cfr. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, pp. 451 ss. Per un approfondimento critico della questione si veda lo studio chiaro e sintetico di F.G. BRAMBILLA, *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Brescia 1998.

e di seconda mano»³³ (questi ultimi dovrebbero credere per il racconto puramente storico-fattuale delle apparizioni). La fede non si fonda né sull'evidenza delle apparizioni né sul semplice sapere storico della vita di Gesù. Verweyen distingue tra evidenza sufficiente (*hinreichende Evidenz*) per la fede nella definitività della rivelazione data già nella vita terrena di Gesù fino alla morte, e il sorgere fattuale (*faktische Entstehung*) della fede pasquale per gli avvenimenti dopo la morte di Gesù. Nell'incontro con il Gesù terreno i discepoli hanno già sperimentato (*erfahren*) l'irruzione della sua verità escatologica anche se non ne hanno ancora percepito (*wahr-genommen*) la verità profonda (interessante la terminologia: *erfahren* prepasquale e *wahr-genommen* postpasquale).³⁴ Per questo motivo gli avvenimenti pasquali non sono un'informazione aggiuntiva (*Zusatzinformation*) rispetto a ciò che Gesù ha già rivelato con la sua vita e la sua morte.

Il fatto della risurrezione non può essere dedotto da una conoscenza prepasquale (per lo iato della Croce), è un *novum* storico indeducibile, che dipende dalla mediazione storica delle apparizioni, ma rilevante per la fede non è puramente il fatto della risurrezione ma l'identità del risorto, e questa è mediata essenzialmente dall'esperienza della relazione prepasquale (Lc 24,39: «sono proprio io»).

3.3. Anche il rapporto tra *fides qua* e *fides quae*, la cui differenziazione è spesso gravida di fraintendimenti, esige un ripensamento, per superare la frattura fra un modello teorico di fede (come confessione, credo) e un modello esistenziale/personale, che riflette maggiormente il carattere storico e soggettivo (riferito alla fede di Gesù) della rivelazione. In realtà nell'esperienza di fede, l'atto (obbedienza, fiducia incondizionata in Dio) coincide con il contenuto che è l'obbedienza di Gesù Cristo, la sua fiducia incondizionata, la sua fede (cfr. Balthasar). Nella fede di Gesù si dà contemporaneamente l'unità di forma e contenuto: nella sua forma (adesione al Padre, obbedienza) si rivela l'amore del Padre che proprio in questa obbedienza compie l'opera salvifica; tale singolare unità rappresenta l'unicità fondativa della fede di Gesù. La prospettiva estetica di Balthasar, che si rifà molto a Rousselot,

³³ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, p. 451.

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 474.

non rende ragione però anche della situazione dell'incredulità dei discepoli di fronte all'evidenza della forma, non rende conto della dialettica di intendimento/fraintendimento. Va integrata con il concetto teodrammatico di *kenosi* riferito alla stessa fede di Gesù e dei discepoli: la fede come processo di abbandono a Dio, che accoglie in sé anche lo stato di abbandono e di oscurità. La *kenosi* non va intesa come implicazione limitante del divenire umano del figlio (come nascondimento della sua natura divina), ma come modalità rivelativa di Dio, come *la* rivelazione di Dio.

Il cammino di fede dei discepoli e del credente non è finalizzato al riconoscimento di una verità di fede ma, in un rapporto di «contemporaneità» con Gesù Cristo, consiste nel condividere la sua fede, il suo stato di obbedienza al Padre rivelato sommamente attraverso l'intero cammino della vita terrena. Questa figura della fede coniuga insieme l'atto e il contenuto, la dimensione dogmatica e soteriologica. La fede giustifica non per un'adesione formale o morale a un contenuto, ma in quanto rende partecipe della fede di Cristo. Questo salvaguarda da una possibile riduzione etica della fede cristiana.

L'identificazione di oggetto e motivo della fede (nella persona di Gesù) non deve impedire la riflessione sul processo di motivazione della fede. La percezione dell'originale autocoscienza di Gesù, della sua autointerpretazione nella relazione dei discepoli col Gesù prepasquale rappresenta la causa immediata, prima, soggettiva della fede.

3.4. *Fede e «paradosso», ossia una figura finale di fede assimilabile alla forma del paradosso.* Per concludere possiamo identificare la fede del discepolo mediante l'immagine del paradosso, inteso nel senso esistenziale kierkegaardiano, non logico. Il concetto di paradosso non ha solo una gravidanza filosofica, ma la sua struttura è facilmente rinvenibile anche nei *logia* di Gesù sulla fede («Tutto è possibile a chi crede»; il granello di senapa, ecc.): conoscere l'impossibile e credere che a Dio tutto è possibile. Secondo Ebeling è proprio la paradossalità della fede che ne esprime la potenza.³⁵

Sequela e fede non si danno come due momenti successivi: il «paradosso» della fede si dispiega già nella sequela, nelle con-

³⁵ Cfr. G. EBELING, *Parola e fede*, Milano 1974, pp. 107-108.

dizioni singolari, radicali poste da Gesù ai suoi discepoli. La sequela è la condizione concreta del credere: «solo chi ubbidisce, crede».³⁶ L'intenzione di Gesù chiamando i discepoli alla sua sequela e a una comunanza di vita è quella di educarli e condurli all'adesione di fede nel Regno e nel suo compimento attraverso la sua persona, di aiutarli a superare ogni fraintendimento messianico e ad accogliere la realizzazione del Regno attraverso la via della Croce. In questo senso va ricompresa l'unilateralità della fede (anche nella sua figura universale) come certezza pasquale in contrapposizione all'esperienza prepasquale dei discepoli. La certezza della fede si coniuga con la contingenza, l'esperienza limite, l'ambivalenza del discepolato prepasquale; la dialettica di intendimento e fraintendimento propria dell'esperienza dei discepoli col Gesù terreno appartiene alla natura stessa del credere. La fede pasquale che è riconoscimento di Gesù risorto nella sua verità teologica non oscura/non supera – come di fatto è avvenuto nella teologia della fede – il processo di fede che struttura e fonda tale riconoscimento.

Questo processo è legato alla figura poliedrica e ambivalente dell'esperienza terrena prepasquale: stato di certezza e dubbio (l'incredulità/il dubbio è un elemento letterario stabile nel racconto delle apparizioni), di obbedienza e incomprensione, dialettica di luce e oscurità, di possibilità e impossibilità. È *ungesicherte Gewissheit*, così la definisce O.H. Pesch.³⁷ La fede pasquale dunque è inverata nella relazione di sequela dei discepoli con il Gesù terreno: in sé da sola non dice nulla! Non avrebbe più senso parlare di fede prepasquale e pasquale ma soltanto di parabola della fede, il cui primo rappresentante è Gesù stesso. Non si tratta di «due generi» di fede (pre- e post-pasquale) ma di un'unica storia della coscienza credente, contraddistinta in tutta la sua evoluzione dalla forma del paradosso: la fede come ri-conoscimento nel volto finito/nell'umanità di Gesù (in tutta la sua vicenda terrena) della sua relazione singolare con il Padre. L'accoglienza di questo paradosso è l'esperienza stessa di fede che «sottrae» l'uomo a se stesso, alla propria logica, alla sicurezza di sé, a una propria comprensione di se stesso e di Dio. Questo paradosso –

³⁶ D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia 1997, p. 51.

³⁷ O.H. PESCH, *Glaube (I. Anthropologisch)*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, Freiburg i.Br. 1995, coll. 666-667.

come sostiene Kierkegaard³⁸ – ha la forza di trasformare l'uomo dal di dentro, e la conversione è il frutto dell'accoglienza di tale paradosso («la dialettica della fede è la più fine e straordinaria di tutte»;³⁹ «Il cavaliere della fede conosce l'impossibilità e nello stesso momento crede l'assurdo» – cioè che a Dio tutto è possibile –, «la fede non è perciò una commozione estetica ... non è l'impulso immediato del cuore ma il paradosso dell'esistenza»⁴⁰); l'urto contro l'assurdo implica la trasformazione radicale dell'io. Usando la terminologia rahneriana possiamo dire che il paradosso (il volto finito dell'infinito) permette che l'evento storico diventi salvifico solo nella fede, ovvero nella libertà di attuazione della propria trascendentalità.⁴¹

Questa figura della fede è confermata anche dalla struttura linguistica del credere. La fede dei discepoli non nasce dall'evidenza del fatto, che può essere la persona del Gesù terreno o il Risorto, ma dalla parola/gesto che accompagna quel fatto o quella presenza. Altrimenti non si spiegherebbero le incomprensioni o i dubbi anche di fronte alla presenza del Gesù terreno o del risorto. È la non consequenzialità di fatto e fede che garantisce l'atto libero della fede stessa. La fede nel risorto non nasce immediatamente dall'apparizione ma dalla parola o gesto che la interpreta (ad esempio, la fede di Tommaso nel risorto è suscitata da una serie di imperativi del Gesù risorto).⁴² Emerge in tal modo la struttura interna della fede: l'adesione-l'assenso è provocato da una parola che porta l'uomo fuori da sé, lo sottrae a se stesso e lo fa *e-sistere nella fede*.⁴³ In tale prospettiva anche la fede pasquale non si presenta come certezza assoluta di sé in rapporto al risorto, ma è accoglienza *dell'umanità* del risorto, ossia della sua storia e della logica racchiusa in quel «bisognava» (*édei*) comprovato dalle scritture (vedi Lc 24,26: il racconto dei discepoli di Emmaus). La dialettica di affidamento/incredulità è presente sia

³⁸ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Firenze 1988, pp. 39-100.

³⁹ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁴¹ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale*, p. 312.

⁴² Cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1994, pp. 53-99.

⁴³ Il rapporto fede/parola è stato scandagliato in maniera profonda da E. JÜNGEL, *Dio, Mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia 1982, pp. 239-242.

nell'esperienza col Gesù prepasquale che col Risorto: per l' 'indeducibile' compimento escatologico in Gesù Cristo (atteso ma non dedotto né dalla storia né dalla comprensione religiosa) e per il *non-definitivo* compimento della risurrezione di Gesù. Il credente attua la propria fede nella promessa di un futuro definitivo, non nel possesso definitivo.

La fede dei discepoli nella testimonianza biblica – per formulare alcune tesi conclusive – si è trasformata in un processo intrinseco e di continuità (*continuum* storico-teologico) dalla fede come Gesù in relazione al regno alla fede *in* Gesù come rappresentante definitivo del regno, come *eschaton* del regno, fede *in* Gesù modellata sulla fede *di* Gesù. La fede in Gesù risorto significa partecipazione della fede di Gesù, della sua disposizione al Padre,⁴⁴ ha una valenza dogmatica («credere che») e soteriologica («credere in»). L'itinerario del Gesù credente e del discepolo credente è guidato dallo Spirito: Colui che garantisce l'assimilazione/l'accoglienza libera della verità/volontà di Dio nell'uomo. Un processo di conoscenza/affidamento innescato dalla relazione terrena dei discepoli con Gesù, portato a compimento con la risurrezione ma che mantiene il carattere dialettico della certezza e della provvisorietà.⁴⁵

Lo spessore umano/la forma storica del Figlio Gesù è anche il paradigma della fede del discepolo dopo la Pasqua. Il *novum* della relazione pasquale non toglie al credente lo stato di kenosi/atematicità della sua fede e il dinamismo storico. Il ritorno al Gesù storico toglie alla fede pasquale in Gesù Cristo ogni forma di idealizzazione astratta e rivitalizza l'essenza della fede come

⁴⁴ Cfr. J. FUCHS, *Jesus folgen. Moraltheologische Erwägungen*, in «Stimmen der Zeit», 10 (1997), pp. 704-710.

⁴⁵ Il carattere evolutivo/storico della fede dei discepoli riflette anche l'intenzione veritativa della fede e illumina la figura ermeneutica della verità di fede. La dialettica intendimento/fraintendimento fa trasparire il dinamismo di rivelazione del Figlio, di disvelamento della sua verità, che comporta una revisione delle verità del discepolo (su Dio, sul Messia, su di sé), un avvicinamento progressivo alla verità di fede che libera l'uomo dalla propria pretesa di verità (si intravede il ruolo dello Spirito, che conduce alla verità). Inoltre, secondo aspetto, la forma paradossale (finito/infinito, impossibile/possibile) con cui si rivela Dio e l'indeducibilità del compimento danno alla verità il carattere di un'evidenza non necessaria, che non obbliga la libertà ma le presenta la condizione di realizzazione. La figura ermeneutica della verità cristiana (modellata sull'originario rapporto di fede e rivelazione) salvaguarda il carattere essenzialmente libero e personale dell'atto di fede.

l'ha vissuta Gesù (paradossalità), storicizza la fede. Questa forma di fede è dovuta al compimento non-definitivo e alla libertà/indecidibilità della storia (a cui si è sottomesso Gesù stesso). La storicità è la condizione in cui è inserita e si esprime la nostra fede.

La fede di Gesù/autocomprensione si è espressa non solo in gesti di fede (preghiera), non solo nella libertà radicale per il regno («non ha dove posare il capo») ma essenzialmente anche attraverso il segno della comunità (l'istituzione dei dodici, le immagini del banchetto, il sedere a mensa), del servizio, attraverso i gesti del perdono e della misericordia. Se da una parte sottolineiamo l'atto personale della fede, dall'altro i segni di comunità posti dal Gesù terreno testimoniano l'implicazione comunionale della fede di Gesù e dei discepoli. Ad esempio, il pasto comune/la cena diventa un segno di identificazione del risorto in quanto è in «continuità strutturale» con i pasti consumati dai discepoli con il Gesù terreno (sia prima che dopo pasqua hanno una connotazione fortemente escatologico-salvifica: sedere a mensa «con Dio», partecipare della sua presenza salvifica; anche la comunità prepasquale è «in continuità strutturale» con quella postpasquale).⁴⁶ Nella vita di comunione «si rispecchiano gli atti fondamentali dell'evento della rivelazione, cioè la predicazione (*martyría*), la dedizione servizievole (*diakonía*) e il rapporto con Dio (*leitourgía*) di Gesù».⁴⁷ Anche la struttura di fede dei discepoli, *notitia-parola-assensus*, in tutto l'arco della relazione con il Signore, giustifica soprattutto nel secondo elemento la dimensione testimoniale della fede; la scrittura è parola di una comunità che non solo tramanda il fatto ma lo attesta e interpreta con la sua fede.

⁴⁶ Cfr. M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Cinisello Balsamo 1995, p. 276. Cfr. anche G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd), *Corso di teologia fondamentale*, 3: *Trattato sulla chiesa*, Brescia 1990, pp. 49-105.

⁴⁷ E. KUNZ, *Conoscenza della credibilità*, p. 530.

Fede e libertà.

Orizzonte cristologico e prospettive etiche

di *Giannino Piana*

Il rapporto tra fede e libertà, che viene qui considerato in prospettiva etica, esige, per essere correttamente ridefinito, un'attenzione particolare all'odierno contesto socioculturale e agli sviluppi della ricerca teologico-morale, che si è sforzata di rispondere alle domande emergenti da tale contesto.

Si può dire, in un certo senso, che l'avvento della modernità è coinciso con la caduta di una interpretazione radicalmente religiosa dell'esperienza umana nel mondo per far sempre più spazio al primato della libertà e dell'autonomia dell'uomo. L'assunzione del punto di vista della libertà come cardine fondamentale di lettura della realtà, e conseguentemente dell'agire umano, si è spinta talora fino alla negazione di ogni riferimento religioso considerato come incompatibile con la possibilità di autoaffermazione dell'uomo, perché teso a mantenerlo di fatto in uno stato di dipendenza.¹ Il fenomeno della secolarizzazione, da un lato, e il recupero della centralità del soggetto, dall'altro, hanno determinato l'esigenza di una piena emancipazione dell'etica dalla fede e la sua riconduzione a fatto meramente umano. L'abbandono di una visione 'sacrale' della vita pone l'uomo totalmente in balia di se stesso, mentre la rivincita della soggettività conferisce all'agire il carattere di semplice espressione della libertà umana.

Questa assoluta rivendicazione dell'autonomia dell'uomo, che fa della libertà l'unico valore, si scontra tuttavia oggi con la presa di coscienza dei limiti dell'autorealizzazione umana e della pos-

¹ Alla radice della critica moderna alla religione vi è l'affermazione che Dio e l'uomo sono entità che si escludono a vicenda: riconoscere Dio significherebbe negare la libertà dell'uomo, al punto che Sartre considera l'ateismo come un postulato irrinunciabile della libertà umana (cfr. J.P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1960).

sibilità di esercizio della stessa libertà. Alla radicale soggettivizzazione della libertà, che la riduce ad esperienza esclusivamente individualistica, fa infatti riscontro la sua totale oggettivazione ad opera delle scienze umane, le quali, insistendo sul peso dei condizionamenti, finiscono per dissolverla approdando ad una destrutturazione del soggetto, e dunque ad una visione deterministica dell'agire.² La constatazione di questo esito fa nascere l'esigenza di un ripensamento realistico della libertà nella direzione del superamento del tradizionale dualismo tra interiorità ed exteriorità, e perciò del recupero delle dimensioni situazionale e sociale come componenti costitutive dell'atto libero. La libertà umana non si risolve in un evento puramente interiore; è realtà che si apre, in virtù della corporeità, all'esterno e che si realizza soltanto nell'incontro con gli altri e nel riferimento ad istituzioni che ne rendono possibile l'effettiva attuazione. È come dire che il realizzarsi della libertà presuppone l'esistenza di una struttura solidaristica. La soggettività umana non si dà infatti che nella intersoggettività, nella concretezza delle relazioni, e pertanto nel dispiegarsi di un rapporto di reciproco riconoscimento e di reciproca accoglienza tra persone.

In questo contesto relazionale deve essere inserita la questione del rapporto tra fede e libertà, le quali, lungi dall'essere grandezze in contrapposizione, vanno piuttosto ridefinite nell'ottica di una vicendevole interazione. La fede non prende forma umana se non nella libertà; l'atto di fede è infatti per il credente il primo e più fondamentale atto libero attraverso il quale egli si rapporta a Dio acquisendo la piena comprensione del senso dell'esistenza. D'altra parte, la libertà, nel suo carattere storico di libertà limitata (o situata) e soprattutto nella sua connaturale dimensione relazionale, trova nella fede il suo pieno inveroamento, in quanto viene ricondotta al suo ultimo fine.

L'orizzonte cristologico è il terreno privilegiato per la verifica di questo rapporto. Fede e libertà sono in Cristo perfettamente coniugate, al punto che, senza disconoscere la singolarità della sua persona e della sua esperienza storica, è possibile rintracciare in Lui il paradigma al quale il discepolo deve ispirare la propria condotta.

² Emblematica è, al riguardo, la parabola del pensiero di Sartre e di Nietzsche. Ambedue, partendo rispettivamente dall'affermazione incondizionata della libertà e dalla mitizzazione della onnipotenza umana, approdano al nichilismo.

Per questo cercheremo di sviluppare qui la questione del rapporto tra fede e libertà, riferendoci anzitutto agli apporti cui è pervenuta la ricerca teologico-morale postconciliare (par. 1) per evidenziare tuttavia la necessità di un nuovo modello interpretativo (par. 2) e mettere a fuoco l'apporto che la cristologia può offrire alla sua soluzione (par. 3). Le conclusioni alle quali perverremo chiameranno in causa direttamente il problema dell'identità della morale cristiana, fornendo indicazioni per una sua ridefinizione nel segno di una stretta circolarità tra esperienza di fede e autonomia delle decisioni umane (par. 4).

1. *I nodi critici della riflessione teologico-morale postconciliare*

La questione del rapporto tra fede e libertà è implicitamente presente nel fondo di una serie di nodi critici, che la teologia morale è venuta gradualmente affrontando in epoca postconciliare. Ad essa fanno infatti riferimento tanto la ricerca che si è sviluppata attorno al tema dello «specifico» della morale cristiana quanto la riflessione più particolare circa l'autonomia normativa dell'etica.³ Il riconoscimento della positività della secolarizzazione, pur senza rinnegarne gli aspetti di ambivalenza che la contrassegnano, e lo spazio sempre maggiore assegnato al ruolo del soggetto nell'agire umano hanno determinato (e non potevano non determinare) l'esigenza di una forte emancipazione della morale dalla fede, con la rivendicazione dell'autonomia della ragione e del rispetto della libertà umana. La ricerca dello specifico della morale cristiana nasce e si sviluppa come risposta a questa esigenza, come tentativo di ripensare il rapporto tra fede e ragione e tra fede e libertà nel quadro dell'agire etico, in una piena valorizzazione dei fattori umani, senza che questo comporti la vanificazione dell'apporto della fede. La consapevolezza acquisita che l'etica è anzitutto un fatto umano, il cui impianto, specialmente a livello normativo, è demandato alla ragione, spinge la teologia morale a situare il contributo della fede prevalentemente sul terreno fondativo-motivazionale come offerta all'agire umano e come stimo-

³ Per un primo approccio alle questioni segnalate cfr. TH. STYZEN, *Etica con o senza specifico?*, in «Rivista di Teologia Morale», 37 (1978), pp. 81-97; F. CITTERIO, *Morale autonoma e fede cristiana*, in «La Scuola Cattolica», 108 (1980), pp. 509-561 e 109 (1981), pp. 3-29; O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*, Bologna 1981.

lo alla ricerca di una sua piena umanizzazione. Le distinzioni tra intenzionalità e contenuto, tra senso e significati, tra aspetto trascendentale e aspetto categoriale dell'agire sono tentativi di dare concretamente corso, sia pure in forme diverse, a questa nuova concezione. L'identità della morale cristiana non viene infatti rintracciata, in tutti questi casi, nell'ambito dei contenuti oggettivo-materiali ma piuttosto in relazione agli aspetti formali e personali dell'agire. La specificità del cristianesimo a livello morale non sembra, in altre parole, riguardare tanto il «che cosa» fare, ma il «perché» e il «come» farlo; il credente non è chiamato a fare «altre cose» rispetto a quelle che ogni uomo di buona volontà deve mettere in atto, ma a fare le stesse cose «altrimenti».

L'importanza di tali distinzioni è fuori discussione; esse consentono di differenziare, sul piano logico, i vari livelli sui quali l'agire si situa, evitando il pericolo di indebite contaminazioni. Ma risulta nel contempo evidente la loro inadeguatezza ad interpretare la complessità del vissuto concreto, nel quale l'interdipendenza tra i livelli risulta molto più marcata in forza soprattutto dell'originaria unità dell'agire umano, e perciò della stretta correlazione esistente tra i diversi momenti della sua elaborazione. A ben guardare ciò che vizia in partenza questa modalità di approccio è l'adozione di un modello trascendentale, contrassegnato dalla persistenza di una forma di dualismo di matrice idealista, che determina la separazione tra coscienza e mondo della vita e non è in grado di rendere pienamente ragione della costitutiva unitarietà dell'esperienza umana.

Un analogo pericolo affiora anche nel contesto del dibattito sull'autonomia normativa dell'etica. Le due posizioni che qui si confrontano – rispettivamente quella della morale autonoma e quella dell'etica della fede⁴ –, pur pervenendo ad esiti di segno opposto, sono tuttavia accomunate tra loro da identici presupposti. La prospettiva trascendentale è, anche in questo caso, privilegiata, non solo per l'attestarsi della riflessione sul terreno dell'etica normativa – il nodo centrale è infatti quello dell'esistenza o

⁴ Per un confronto tra le due posizioni cfr. A. AUER, *Autome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; A. AUER, *L'autonomia della morale secondo Tommaso D'Aquino*, in K. DEMMER - B. SCHÜLLER (ed), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980 (l'autore è sostenitore della morale autonoma); B. STOEKLE, *Fuga nell'umano? Riflessioni circa la discussione del «proprium» dell'etica cristiana*, in «Communio», 34 (1997), pp. 19-33 (l'autore è sostenitore dell'etica della fede).

meno di norme specificamente cristiane – ma soprattutto per il modo secondo cui le categorie di fede e di etica vengono assunte e conseguentemente messe in rapporto tra loro. Ciò che in realtà emerge è una concezione intellettualistica della fede, con la tendenza a ridurla alla *fides quae* (lasciandone pertanto in ombra la dimensione esistenziale-personale, *fides qua*), e parallelamente una concezione limitativa dell'etica, identificata con il momento strettamente normativo, perciò disattenta alla rilevanza degli aspetti metaetici come elementi che incidono profondamente e direttamente sulla produzione dell'*ethos* nel suo spessore storico-concreto. Non è difficile intravedere alla radice di questa interpretazione l'affermarsi di una lettura puramente formale della ragione umana, derivante dall'influsso del kantismo, che ha generato una netta separazione tra razionalità ed esperienza, vanificando la possibilità di un pieno accostamento alla densità dell'agire umano.

D'altra parte, l'assunzione di tale modello giustifica anche l'atteggiamento rigidamente antropocentrico con il quale in ambedue le posizioni ci si accosta alla fede. Punto di partenza è infatti l'uomo e la sua condizione storico-mondana, e dunque il potere della ragione, che viene rispettivamente esaltato e smitizzato. L'autonomia dell'etica normativa o inversamente la sua dipendenza dalla fede sono strettamente legate ad una diversa valutazione che si dà dell'uomo e delle sue risorse conoscitive, oscillando tra una visione eccessivamente ottimistica o, all'opposto, radicalmente pessimistica. Fiducia o sfiducia nella ragione segnano dunque il diverso modo di concepire il rapporto tra fede ed etica, con la tendenza a rivendicare, nel primo caso, la possibilità di un'etica autonoma, considerandola come esigenza scaturita dalla rivelazione, e a postulare, nel secondo, la necessità di un'etica della fede, in quanto un'etica puramente umana sarebbe inesorabilmente votata all'aporeticità e al nichilismo.⁵

La possibilità di coniugare più correttamente fede e morale, e conseguentemente fede e libertà, esige dunque l'abbandono di una concezione illuministica della fede, da un lato, e il superamento della riduzione dell'etica a etica normativa, dall'altro. Si tratta, in

⁵ O. Bernasconi rileva acutamente come alla radice di questo dibattito vi sia la tensione, mai risolta nell'ambito della cultura tedesca, tra razionalismo e fideismo. L'oscillazione tra questi due poli contrassegna, soprattutto a partire dalla Riforma, la riflessione filosofica e teologica che si è sviluppata in Germania e che ha dato luogo a vivaci contrapposizioni (cfr. O. BERNASCONI, *Morale autonoma ed etica della fede*).

altri termini, di mettere tra loro in rapporto la fede, concepita come esperienza vitale che coinvolge la globalità dell'esistenza umana nella relazione con Dio, e l'*ethos* concreto, colto in tutta la ricchezza delle sue motivazioni ed espressioni non solo razionali ma vitali ed esperienziali. In definitiva, l'approdo ad una lettura più unitaria dei rapporti tra fede e morale – lettura che recuperi il giusto spazio della libertà – implica una rivisitazione della relazione Dio-uomo, in cui venga salvaguardato il primato dell'iniziativa divina, la quale lascia tuttavia intatta l'autonomia dell'agire umano, perché rinvia alla libertà dell'uomo e sollecita la piena assunzione della sua responsabilità.

2. *Verso un modello fenomenologico-simbolico dei rapporti*

Risulta evidente da quanto è stato fin qui rilevato che le ragioni del limite delle posizioni assunte dalla ricerca teologico-morale postconciliare sono anzitutto di natura metodologica. L'accostamento ai temi dell'identità della morale cristiana e dell'autonomia dell'etica condotto in chiave trascendentale porta ad indulgere verso forme idealizzate, che astraggono dalla concretezza dell'esperienza dell'agire. La filosofia contemporanea – osserva acutamente J. Moltmann – sembra oscillare tra gli estremi del «positivismo» e dell'«esistenzialismo», che, pur essendo figure contrapposte, appaiono tuttavia sotterraneamente solidali: il primo ha come risultato la oggettivazione radicale, il secondo la soggettivizzazione senza oggetto. Ciò che, in altre parole, si produce è una ragione del tutto formalizzata o inversamente un'esistenza del tutto sradicata.⁶

La via attraverso la quale è possibile uscire da tale distretta è quella dell'adozione di una prospettiva fenomenologica, che recuperi i vissuti reali con la preoccupazione di attingere il senso sotteso nell'ottica di una vera «comprensione», la quale presuppone il riconoscimento della stretta correlazione esistente tra soggetto ed oggetto. Il riferimento alla rivelazione biblica diventa in proposito ineludibile. La struttura propria di tale rivelazione è infatti una struttura di esperienza: al centro di essa vi è l'incontro

⁶ Cfr. J. MOLTMAN, *Esegesi ed escatologia della storia*, in *Prospettive della teologia*, Brescia 1973, pp. 73 ss.

dell'uomo con Dio, che ha raggiunto in Gesù la sua più alta espressione e che è contrassegnato da un rapporto vitale, dal quale discende un convincimento che si traduce in una prassi. Esperienza di fede ed esperienza etica risultano pertanto, in questa prospettiva, originariamente unite, in quanto al dischiudersi di un orizzonte di senso ad opera della fede fa seguito simultaneamente (e necessariamente) un profondo cambiamento degli stili di vita. L'esperienza di fede rimanda pertanto, dal suo interno, all'esperienza etica, la quale, a sua volta, conferisce all'esperienza di fede il suo concreto spessore di realtà, cioè la sua impronta esistenziale di coinvolgimento dell'uomo e della sua vita nel mondo.

Questo nesso inscindibile tra le due esperienze, così che non possano essere pensate come separate e neppure come giustapposte, ma reciprocamente interagenti, è del resto chiaramente messo in luce dalle stesse categorie che descrivono gli atteggiamenti e i comportamenti fondamentali dell'uomo biblico. Categorie quali alleanza, conversione, regno di Dio, sequela, carità ecc. sono simultaneamente connotate da una valenza religiosa ed etica, perché pongono contemporaneamente l'accento sull'apertura dell'uomo a Dio e sull'esigenza per viverla di fare propri nuovi modelli comportamentali da incarnare nella vita quotidiana. La fede biblica non è riducibile a un sistema di verità; essa comporta l'instaurarsi di una relazione vitale con Dio, che attraversa e modifica l'intera esistenza. Questo non significa ovviamente che le due esperienze siano totalmente assimilabili, così da non ammettere alcuna distinzione. La fede è infatti anzitutto un'esperienza interpretante, che illumina globalmente la vita conferendole un'unità progettuale e dinamica, che dà all'agire il suo fondamento e lo orienta verso il fine ultimo; d'altra parte, l'*ethos*, che è il luogo concreto in cui tale esperienza si rende trasparente calandosi in concrete scelte operative di ordine storico-culturale e sociale, esige per essere definito nei suoi contorni reali una permanente attenzione ai contesti in cui la vita si svolge e implica perciò una lettura razionale di tali contesti e delle domande che da essi scaturiscono, sollecitando l'esercizio della libertà.

La diversità dei livelli nei quali si articola la proposta cristiana obbliga al mantenimento della distinzione, la quale non deve tuttavia condurre al misconoscimento dell'unità dell'esperienza: distinguere è necessario ma non per separare, bensì per connettere ancor più strettamente ciò che, nella sua origine, è essenzialmente

unito. Da ciò deriva, sul terreno teologico, l'esigenza di una ricomprensione dei rapporti tra ortodossia ed ortoprassi nel segno di una feconda reciprocità, che ha il suo fondamento in un'esperienza unitaria e globale. L'ortoprassi è un principio ermeneutico essenziale, una precomprensione che sola rende di fatto possibile e sensata l'interpretazione attualizzante del messaggio cristiano. La fede è apertura di un orizzonte che dà consistenza e senso all'*ethos* spingendolo verso l'attuazione; a sua volta, l'*ethos* esercita la funzione di criterio di autenticità della fede, la quale diviene (e non può non divenire) sospetta di ideologia nel momento in cui si ritiene eticamente neutrale.

D'altra parte occorre rilevare che l'identità che la fede conferisce all'agire morale va soprattutto rintracciata nella delineazione di un senso, che non può essere ridotto ai nostri progetti e alle nostre fondazioni umane, ma è sperimentabile soltanto come ricevuto dall'alto e perciò come frutto di un'esperienza di accoglienza. Nella radicazione dell'*ethos* nella fede, l'etica acquisisce il suo vero significato simbolico-reale: l'agire che, cercando il senso, non lo trova in un'autofondazione, ma solo nell'appello a un mistero trascendente, la cui esperienza viene totalmente donata all'uomo, prima ancora (e più ancora) di inverarsi in concrete norme d'azione, assume il carattere di rendimento di grazie.

Il rapporto tra fede e libertà riceve qui il suo suggello. La libertà umana, nella sua costitutiva limitazione e nel suo strutturale dinamismo relazionale, reca in sé l'esigenza di essere accolta. La fede, nella sua dimensione di gratuità che rinvia alla necessità dell'accoglienza, svolge un ruolo insostituibile nell'affermazione della libertà e nell'articolarsi del suo esercizio; l'essere accolti fonda infatti la capacità di accogliere l'altro, e dunque dà alla libertà la possibilità di attuarsi nel quadro di una rete di relazioni. Ma occorre d'altronde ricordare – ed è questo il dato che spiega in ultima analisi il reciproco ed essenziale rimando delle due esperienze – che la fede si dà soltanto nella libertà, in quanto esige la libera risposta dell'uomo al progetto di Dio. Nella prospettiva cristiana non vi è dunque libertà senza fede ma neppure fede senza libertà, al punto che esse rappresentano due momenti distinti ma non separati (né separabili) di un'unica esperienza: quella di una salvezza che è opera di Dio, e che tuttavia non si attua realmente e in modo pieno senza la corrispondenza libera dell'uomo.

3. *La prassi messianica di Gesù orizzonte di comprensione dell'esperienza cristiana*

L'esperienza cristiana ha la sua radice e il suo modello nell'evento-persona di Gesù di Nazaret e nella sua prassi storica. L'attenzione al Gesù della storia, alla sua umanità, al suo concreto radicamento in un preciso contesto socioculturale è estremamente importante per la lettura e l'interpretazione dell'agire cristiano. È tuttavia doveroso precisare che tale atteggiamento non può andare disgiunto dal riconoscimento del suo essere da Dio. La piena comprensione della figura di Gesù, e conseguentemente del suo messaggio e della sua prassi, comporta il superamento della frattura tra il Cristo della fede e il Gesù della storia; implica cioè che si eviti tanto la tentazione della sua disincarnazione quanto quella della mancata affermazione della sua alterità.⁷

Nel contesto di questa visione unitaria della persona di Gesù deve essere iscritta anche la ricomprensione della sua prassi, nella quale fede e libertà sono armonicamente correlate e interagenti. La fede, che trova anzitutto espressione nell'incondizionata obbedienza del Figlio al disegno del Padre, è l'atto in cui la libertà si manifesta come libertà davanti a Dio e per Dio; a sua volta, la libertà, che si incarna soprattutto nella sua presa di distanza nei confronti della pressione sociale dominante, perciò degli statuti e delle norme dell'epoca, è libertà che ha nella fede la sua sorgente e che si traduce per questo in libertà davanti agli uomini e per gli uomini.

«Come nei confronti di Dio egli è un'esistenza interamente recettiva (l'obbedienza), così nei nostri confronti egli è un'esistenza che si attua nella piena offerta e rappresentanza. In questa duplice trascendenza egli è il mediatore tra Dio e l'uomo».⁸

⁷ E. Schillebeeckx mette chiaramente in luce i rischi derivanti da questa frattura, che ha generato forti contrasti tra i cristiani. «Si possono dunque contrapporre – egli scrive – da una parte 'seguaci di Gesù', che rischiano di dimenticare i punti fondamentali di rottura nella vita di Gesù e il suo rapporto sovrachiarante col Padre, e dall'altra parte 'seguaci di Cristo' che rischiano di fare di Cristo un mito privo di legame reale con Gesù di Nazaret; e questa situazione ha evidentemente conseguenze per la comprensione della Scrittura, della teologia e della storia, e soprattutto concretamente per la pastorale. Contrasti cristologici costituiscono non di rado la base, implicita ed esplicita, della polarizzazione attuale tra i cristiani» (E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1976, pp. 22-23).

⁸ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975, p. 303.

Nel segno della radicale recettività verso Dio e della incondizionata donazione agli uomini, che lo fa essere-totalmente-per-gli-altri, Gesù rivela la signoria di Dio come potenza liberatrice; anzi diventa la forma concreta di tale signoria nella storia. Il modo con cui egli ha agito per instaurare il regno mette tuttavia radicalmente in discussione l'idea che la liberazione totale avvenga mediante la propria autorealizzazione. La potenza di Dio, che Gesù rende manifesta nella concretezza della storia umana attraverso la sua prassi – si pensi in primo luogo ai miracoli –, evidenzia come la volontà di Dio tende a liberare l'uomo da tutti i condizionamenti, non esclusi quelli materiali, per renderlo radicalmente disponibile alla sequela. Ma, nello stesso tempo, la morte di Gesù ci dice che gli insuccessi storici non sono l'ultimo traguardo e che anche nei fallimenti più radicali dobbiamo continuare a confidare in Dio.

La prassi di Gesù è dunque contrassegnata da un duplice (e contrastante) movimento: da un lato, essa stimola il processo umano di liberazione; dall'altro, lo trascende con la fiducia irremovibile in una salvezza totale che solo Dio può dare. La croce non è in questo senso un simbolo astratto, ma è la rinuncia a un messianismo di potenza, che non avrebbe pienamente rispettato la precarietà e l'ambivalenza della condizione umana. Attraverso la sua prassi messianica Gesù delinea la figura di ciò che l'esistenza umana può diventare se fa spazio all'accoglienza del regno: un'esistenza connotata dall'obbedienza a Dio e dall'impegno a far crescere tutte le possibilità emancipative dell'umanità e del mondo, ma insieme anche pronta a riscattare il negativo nell'apertura a una trascendenza i cui contorni non possono mai essere totalmente definiti, e che esige per essere integrata un atto di fiduciale abbandono.

L'annuncio del regno, che Gesù rende anzitutto trasparente mediante la sua persona e la sua azione, è proclamazione della possibilità di una comunione conviviale, che deve estendersi a tutti, ed è, nello stesso tempo, invito e sollecitazione ad agire per la realizzazione di tale comunione. La venuta del regno impone all'uomo l'esigenza di una decisione, che può essere data soltanto nella libertà. Accogliere nella fede il regno significa confidare nella potenza di Dio che si è resa efficace nella persona di Gesù; significa riconoscere la piena manifestazione della sovranità di Dio, che ha trovato espressione in un amore illimitato verso tutti,

senza alcuna esclusione; significa aderire in totale libertà al progetto divino, sapendo che soltanto attraverso questa adesione tale progetto si fa concreto nella storia degli uomini.

Fede e libertà, lungi dunque dall'essere categorie antitetiche, sono reciprocamente interagenti: l'atto di fede, che sta alla radice dell'esperienza cristiana, è un atto libero, che fonda, a sua volta, la vera libertà e la orienta verso la sua piena attuazione. L'esemplarità di Gesù, il ruolo che egli svolge come modello per l'uomo non riveste alcun carattere di condizionamento; il contagio della sua libertà storica è piuttosto ciò che spinge ogni essere umano a esercitare in favore degli altri una libertà analoga alla sua.⁹ Come rileva Ch. Duquoc:

«Confessare che Gesù è il Figlio del Dio vivente e, nello stesso tempo, non rinnegare nulla della sua singolarità storica significa ammettere che non esiste un'essenza umana, modello da imitare e del quale, lungo il corso della storia, non dovremo che ripetere i gesti, le parole, i comportamenti. Il Figlio, con la sua incarnazione, non ha congelato la nostra storia, e non l'ha nemmeno arrestata con la sua risurrezione. Il legame che lo rapporta a Dio non assolutizza la sua epoca, non pone leggi e strutture eterne, ma apre all'avvenire. Il mistero di Gesù è promessa, la sua vittoria sulla morte è speranza. La risurrezione lascia che la storia sia la nostra storia, frutto della nostra libertà e della nostra responsabilità ... La singolarità di Gesù, lungi dall'ostacolare la nostra responsabilità, ci spinge alla creatività e alla libertà ... Il Figlio di Dio, umanamente manifestato, fonda il carattere provvisorio e relativo della nostra storia, condizione di una creazione di cui siamo responsabili».¹⁰

Dio non aliena dunque la libertà dell'uomo, ma la riconosce, dando ad essa il suo ultimo fondamento; ma insieme ci ricorda che tale libertà non è assoluta, non è puro arbitrio, bensì libertà da vivere nel contesto di un tessuto di relazioni, nella piena «sottomissione a Dio e a Cristo» (Rm 6,22; 7,3); che essa, in quanto è frutto della grazia esige un comportamento conseguente, la conformità alla legge di Cristo, che è la legge dell'amore. L'alternativa radicale – o Dio o l'uomo – è qui pienamente spezzata, perché il rapporto non è concorrenziale, ma incentrato sul reciproco rispetto; anziché negare la libertà umana Dio la fa essere come libertà che ha il suo fondamento e il suo fine in lui, e che proprio per questo non può essere concepita come semplice «libertà da»,

⁹ Cfr. CH. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia 1972, pp. 255 ss.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 664-665.

determinata inesorabilmente ad autonegarsi, ma come «libertà per», come libertà che si afferma pienamente nel momento in cui si apre verso un traguardo che la trascende e la invera trasforma in libertà per amare. Al riguardo, W. Kasper afferma:

«Il tempo della venuta del regno è il tempo dell'amore il quale esige che noi ci accettiamo l'un l'altro. Questo amore, che non chiede contropartite e non rifiuta nulla, arresta la forza del male nel mondo (Mt 5,39-60; Lc 6,29). Esso spezza il cerchio diabolico di potere e contropotere, di colpa e di vendetta. L'amore è il nuovo inizio e la concretizzazione della salvezza ... Questo amore divino, che trascende ogni cosa, si esprime nell'accettazione dell'uomo da parte dell'uomo, nella distruzione di tutti i pregiudizi e di ogni barriera sociale, in un nuovo e spontaneo modo di comunicare tra gli uomini, nella cordialità fraterna, nella compartecipazione alla sofferenza e alla gioia».¹¹

La conferma di questa prospettiva, nella quale esperienza di fede ed esperienza morale risultano strettamente congiunte, viene dalle parabole attraverso la quali Gesù illustra la realtà del regno. Si tratta di narrazioni che dischiudono nuove forme di interpretazione della vita e che ci costringono a guardare secondo un'ottica diversa il nostro comportamento. Esse non si limitano a descrivere staticamente la realtà, ma rinviano alla sua possibile trasformazione in forza di una tensione pratico-critica. Pur riferendosi ad avvenimenti della vita quotidiana, le parabole introducono infatti elementi scandalosi e sorprendenti, che mettono sotto processo le nostre abitudini mentali e la nostra condotta consolidata e convenzionale. Il loro obiettivo è quello di rendere evidente il nesso inscindibile tra sovranità di Dio e ortoprassi, in quanto l'evento del regno rinvia all'esigenza di una radicale conversione. Come sottolinea E. Schillebeeckx:

«c'è un elemento di serietà esistenziale nell'ordinarietà della parabola. Nella vita concretamente umana, terrena, di ogni giorno essa nasconde un richiamo più profondo. Le parabole non rimandano ad un mondo diverso, sovramondano, ma a una nuova possibilità *in* questo mondo; a una possibilità di vedere e sentire la vita e il mondo in un modo diverso da quello solito ... Di Dio non si parla direttamente. Eppure chiunque le ascolti sa di essere messo, da questi racconti, a confronto dell'azione salvifica di Dio in Gesù; è così che Dio agisce e lo si vede dall'azione di Gesù stesso. Almeno se si guarda con un cuore pronto a convertirsi. La parabola resta

¹¹ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, p. 113.

pertanto 'sospesa' finché l'ascoltatore non decida pro o contro la nuova possibilità di vita che essa dischiude, e in definitiva pro o contro Gesù di Nazaret». ¹²

La prassi messianica di Gesù diviene in tal modo la prassi messianica del discepolo, la cui sequela è frutto di una comunione di vita che lo rende partecipe della virtù di Dio, ma che reclama insieme la libera iniziativa umana. ¹³ L'indicativo di salvezza si trasforma in imperativo di salvezza; la fede come accoglienza della vita nuova porta con sé la necessità di un'etica, che si concentra nell'amore del prossimo mediante il quale si rende manifesto lo stato di redenzione, che è liberazione per autodonarsi nell'amore verso l'altro. La restituzione all'uomo di un cuore nuovo, attraverso l'offerta che Gesù fa a lui del perdono, lo rende capace di obbedienza e di alleanza, lo mette cioè in grado di rispondere alle esigenze di Dio; ma questa restituzione, che coincide con il ripristino della regalità divina, impone all'uomo l'assunzione di una precisa responsabilità storica da esercitare nella libertà, sia pure nel quadro di alcuni orientamenti fondamentali che ne definiscono il campo di azione. La prassi messianica, che ha origine dall'alto e che ha la sua sede nella vita quotidiana del discepolo e della comunità cristiana, comporta infatti adesione alle grandi indicazioni del discorso della montagna, le quali forniscono una prospettiva che illumina il campo della vita, irradiano bagliori di luce, che consentono di cogliere avvenimenti, situazioni e cose in un'ottica nuova. Questa adesione, che è apertura all'opera fecondante della grazia, la quale modifica nel profondo la soggettività umana, non può tuttavia andare disgiunta dalla ricerca di precise mediazioni storiche. Il discorso della montagna, nel quale è racchiuso un *ethos* specifico, dotato di una propria fonte di ispirazione – un *ethos* che è posto direttamente in relazione al

¹² W. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, p. 157.

¹³ Al termine di un'accurata diagnosi sul messianismo biblico, nelle varie fasi della sua evoluzione storica, A. Rizzi tenta di offrirne con rigore una definizione. Egli scrive: «Eso è l'utopia di un mondo giusto e felice (dimensione antropologica), che la promessa di Dio trasforma in possibilità oggettiva (dimensione teologica) e che l'obbedienza dell'uomo vittoriosamente rinnovato dallo Spirito (dimensione etico-teologale) è chiamata a tradurre in realtà. Essendo in maniera così essenziale legato alle decisioni del soggetto umano, il messianismo non può essere il risultato di un intervento unico e definitivo di Dio (o di altra potenza che lo mimi o lo surroggi), ma è la posta in gioco di ogni scelta umana nell' 'oggi' della continua storicità» (A. Rizzi, *Messianismo nella vita quotidiana*, Torino 1981, p. 57).

regno ed è elaborato entro una prospettiva cristologica ed escatologica attingibile soltanto nell'orizzonte della fede – non può essere ridotto a concetti legalistici e neppure a una forma di mero consiglio o di vago sentimento. In quanto partecipa dell'avvenimento redentivo che fa dell'uomo una creatura «nel Signore» l'*ethos* che in esso viene delineato e che ha una forza vincolante per tutti i discepoli, poiché appartiene essenzialmente alla sequela di Gesù, ha un carattere «non conformista» (Rm 12,19), e deve essere fatto rientrare nel genere letterario del paradosso o dell'utopia. Questo significa che esso non può essere imprigionato in normative di tipo casistico, ma che rinvia per la sua realizzazione alla libera decisione dell'uomo, chiamato a renderne efficacemente presenti le istanze nella concretezza dell'esistenza e nel vivo delle situazioni. L'appello di Gesù non istituisce un'etica, intesa come oggettivazione di norme, ma la postula e la relativizza, situandola nell'ordine delle mediazioni strumentali, sempre necessarie ma insufficienti a dar conto della globalità delle esigenze umane e della radicalità della chiamata evangelica.

Nel contesto della prassi messianica non solo perciò esperienza di fede ed esperienza etica trovano la possibilità di una corretta coniugazione nel segno di una reciprocità, che salvaguarda le distinzioni pur nel riferimento ad un originario dato unificante, ma anche la libertà riceve il suo più alto suggello, in quanto essa non è presupposta soltanto come condizione di partenza per la accoglienza nella fede del messaggio, ma è anche esigita quale elemento essenziale per la determinazione dei comportamenti, che hanno la loro sorgente ispiratrice nella logica evangelica, ma devono essere identificati nei loro contenuti operativi dallo sforzo creativo dell'uomo. La riattualizzazione della prassi messianica implica un continuo impegno di riadattamento delle istanze evangeliche alle esigenze del tempo; essa è dunque la risultante di un fecondo e diuturno rapporto tra fede e libertà, che ha luogo nel campo della storia umana e che ha di mira lo sviluppo di una vera liberazione dell'uomo attraverso la quale si manifesta il divenire del regno. In quanto prassi di intercessione e di impegno la prassi messianica può, in definitiva, essere definita come il momento in cui l'esperienza di fede si trasforma in esperienza morale, restituendo credibilità e spessore storico all'evangelo nel cuore delle situazioni proprie dell'esistenza umana.

4. *La ridefinizione dell'identità della morale cristiana*

Il legame inscindibile tra esperienza di fede ed esperienza etica, che la prassi messianica rende trasparente, è la via privilegiata per delineare l'identità della morale cristiana. L'unità originaria dell'esperienza cristiana, che si articola senza frantumarsi nella diversità delle esperienze che riflettono la complessità dell'umano, viene riconquistata esistenzialmente nel prodursi di un *ethos* che è sintesi di una costante fedeltà a Dio e alla storia e che ha come esito il superamento tanto di pericolosi integrismi quanto di sterili dualismi. L'identità della morale cristiana ha dunque anzitutto il suo fondamento in una visione unitaria del soggetto cristiano, il cui principio unificante è costituito dal dono dello Spirito in quanto sorgente di una nuova soggettività, che ha nell'*agape* il suo frutto radicale. È come dire che ciò che specifica l'agire cristiano, in quanto radicato nella grazia accolta nella fede, è il comandamento di Dio inteso come luogo in cui fede e morale trovano la loro piena unità. Scrive acutamente A. Rizzi:

«L'agape non è un comportamento, è la radice di tutti i comportamenti che aprono l'uomo all'altro uomo; è quella giuntura tra l'essere e l'agire, che costituisce l'esistere proprio del soggetto umano redento».¹⁴

Ma l'*agape*, proprio in quanto non è un comportamento, lascia intatta l'esigenza della mediazione umana, la necessità cioè di dare spazio a un'etica normativa, volta all'elaborazione di comportamenti giusti che salvaguardino e promuovano la dignità umana.¹⁵ In questo faticoso lavoro di produzione delle norme, che

¹⁴ *Ibidem*, p. 105.

¹⁵ In un brano successivo del volume citato ancora Rizzi rileva la necessità di questa opera di mediazione, che reclama il costante impegno dell'uomo, anzi rinvia alla sua responsabilità personale irrinunciabile. «L'alleanza tra Dio e l'uomo – egli scrive – si è subito fatta legge di esistenza nella scrittura circostanziata di un codice di comportamento, poi ampliato, moltiplicato e diventato parte consistente dei libri sacri di Israele. Ma la pluralità stessa dei codici, nonché la loro sostanziosa differenza di contenuto e di impostazione, testimoniano la trascendenza del rapporto di alleanza rispetto alle sue determinazioni comportamentali; trascendenza che il Nuovo Testamento conferma e acuisce; né Gesù né la chiesa primitiva stilano codici morali, limitandosi ad assumere – certo con coscienza critica e con le relative discriminanti – quelli della tradizione sia ebraica che pagana. Principio etico del popolo messianico è il dono dello Spirito come nuova soggettività, è l'agape come suo frutto radicale, che si spinge ad amare anche il nemico e a morire per lui, portando all'estremo l'esigenza della giustizia che genera la pace. L'etica messianica è 'personalistica' nell'accezione che dovrebbe ormai risultare inequivoca» (*ibidem*, p. 210).

vanno motivate in modo razionale con argomentazioni accessibili a tutti, il credente non è tuttavia lasciato a se stesso. Egli è anzi tutto guidato dall'azione dello Spirito, che gli fornisce una particolare capacità di discernimento dei segni del tempo:

«In virtù del suo modo di essere pneumatico il cristiano possiede una certa capacità di distinzione, fondata su una conoscenza di esperienza (nel medioevo chiamata 'giudizio fondato su una connaturalità sperimentata'), per quanto concerne quel che è divino, e le esigenze imposte da un comportamento cristiano conseguente. Questa capacità è essenzialmente data con il Pneuma, il quale è di provenienza divina e permette all'uomo, che lo abbia ricevuto, di valutare ciò che deriva da Dio e ciò che viene da altrove (vedi soprattutto 1Gv 4,1-6; dovremo tuttavia tener presente che questa capacità discreta può essere esercitata con sicurezza e correttezza soltanto mediante un'analisi delle mediazioni storiche che non rientrano nella prospettiva del Nuovo Testamento)».¹⁶

C'è di più. La rivelazione offre anche al cristiano una serie di modelli etici, che hanno un valore paradigmatico, perché sono espressione della concreta incarnazione dell'*agape* in precisi contesti storico-sociali e culturali. I contenuti di tali modelli non possono certo avere carattere normativo, per la distanza esistente tra il contesto in cui sono stati prodotti e quelli successivi, ma è indubbio che essi rivestano valore di normatività a livello formale, poiché delineano un metodo di approccio che va applicato anche in situazioni diverse. Senza dire che alcune fondamentali istanze, che definiscono gli orientamenti di fondo secondo i quali l'esistenza del credente deve svilupparsi – si pensi alle indicazioni del discorso della montagna già segnalate –, hanno un significato impegnativo, perché mettono a fuoco atteggiamenti che devono caratterizzare, in modo imprescindibile, l'azione nel mondo in fedeltà alla logica evangelica.¹⁷ L'ottica dell'*agape*, alla quale il credente deve ispirare la propria condotta, esige infatti l'adozione

¹⁶ W. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, pp. 552-553.

¹⁷ «L'etica neotestamentaria ci offre, globalmente intesa, – osserva Schillebeeckx – dei modelli etici da cui un cristiano non potrà prescindere. In essi si rende manifesto – benché in delle situazioni storiche – un senso etico che ispirato dalla fede, stimolato dall'irrequietezza dell'amore e spinto dalla speranza escatologica, vuol realizzare la salvezza in un mondo che ne è privo. Pur non essendo legalistica – in quanto profetica – la 'predica neotestamentaria della montagna' non è non impegnativa per il cristiano. In ogni etica umana vissuta dai cristiani essa è lo stimolo utopico-critico, mai non impegnativo, mai però comprimibile in leggi» (*ibidem*, p. 698).

di una prospettiva adeguata di impegno che spezza l'alternativa tra trasformazione violenta e fuga rinunciataria, proponendo la realizzazione di una forma di giustizia, che ha la sua piena e insuperabile attuazione nell'amore, in cui l'uomo è accettato e affermato come uomo nei suoi diritti e nella sua irripetibilità personale, così da suscitare – come ci ricorda E. Lévinas – la speranza nell'«altro indifeso», il cui potere irresistibile è colto solo da chi si abbandona al dinamismo della pura gratuità e del dono assoluto.

L'autonomia dell'etica, in quanto spazio di esercizio della libertà umana, è qui chiaramente affermata; ma essa va inscritta, per essere adeguatamente intesa, entro l'orizzonte teonomico della rivelazione, che è caratterizzata da una antropologia relazionale. La struttura di alleanza, che definisce l'essere dell'uomo nel suo costitutivo rapporto a Dio e agli altri, delinea anche il senso e i connotati dell'agire umano. L'unità dinamica che si istituisce tra esperienza di fede ed esperienza etica non vanifica l'autonomia delle scelte normative, che si riferiscono alle varie situazioni dell'esistenza. L'identità della morale cristiana (e dunque la sua originalità) non va infatti ricercata nei contenuti delle singole norme, ma in un orizzonte di comprensione, che fornisce ad esse una scala di valori, lasciando impregiudicato l'impegno dell'uomo di definirne i contorni sul piano storico mediante il ricorso all'esperienza e alla razionalità. Nella costante circolarità che si determina tra fede e libertà, il credente è dunque indotto a superare ogni tentazione moralistica e a riconoscere che l'autenticamente umano è lo spazio in cui si invera l'annuncio evangelico.

D'altra parte, l'elaborazione di una morale teologica in contesto salvifico deve tener conto – è questo un dato dal quale non si può prescindere – della permanente tensione (mai del tutto risolvibile) tra l'esigenza di un'etica normativa e la contemporanea necessità del suo superamento nel quadro della prospettiva escatologico-profetica propria del cristianesimo. L'esperienza etica del credente, colta nella sua concretezza storica, ha un'identità mai radicalmente oggettivabile, ma i cui lineamenti possono essere tracciati sempre soltanto in una dimensione «simbolica», nella quale «singolare» e «universale» trovano la loro sintesi; nella quale cioè il rinvio al dato oggettivo postula l'apertura al soggetto e alle esigenze, mai pienamente circoscrivibili, della logica del regno. Il ricorso a questa razionalità pratica – quella simbolico-

evocativa – che, superando il deduttivismo metafisico, non rinuncia tuttavia a far valere le esigenze oggettive della verità, evitando la caduta nel soggettivismo e nel relativismo, è oggi largamente percepito come necessario. La questione, che sta al centro della ricerca circa la rifondazione dell'etica, è condensabile nella ridefinizione del rapporto tra libertà e verità. Ma tale ridefinizione esige, per essere adeguatamente elaborata, l'apertura a una visione misterica della realtà, che ha nella trascendenza divina il suo ultimo riferimento. In questa prospettiva, come giustamente rileva A. Fumagalli:

«per un verso la libertà è vista sempre e senza via di scampo fondata sulla verità trascendente di Dio, e quindi sottratta all'arbitrio della autonomia: *libertas est Veritatis splendor*; per un altro verso, la libertà è colta come il luogo in cui la verità trascendente si attua come evento, e quindi viene riscattata dall'eteronomia nei confronti della verità: *Veritas est libertatis splendor*».¹⁸

La prassi messianica rappresenta il momento più alto di espressione di questa correlazione. Essa affonda infatti le sue radici nell'umano, nell'esigenza di liberazione che prende forma all'interno di esso, ma evoca, nello stesso tempo, il suo superamento, che è il suo vero e definitivo inveramento in un orizzonte che lo trascende e di cui addita la sorgente:

«Prassi evangelica – è ancora A. Rizzi ad evidenziarlo – è quella che, mentre opera per la giustizia e il bene, annuncia senza nominarla, attraverso la propria luminosità, l'esistenza della fonte di questa giustizia e di questo bene ... Con la prassi evangelica la comunità messianica ridà senso alla vita dell'uomo, ed è un senso che si conosce e si dice, che è segno a se stesso: il messianesimo nella vita quotidiana ha la sua fiduciosa e generosa gratuità del fiore».¹⁹

Il riferimento ultimo per la comprensione di questa prassi è la persona di Gesù: in lui fede e libertà sono così perfettamente coniugate in unità da diventare paradigma, inarrivabile nella sua singolarità, per la condotta del credente, chiamato a vivere in stato di permanente conversione alla ricerca della perfezione del Padre. Ma occorre ricordare che Gesù di Nazaret è più che un modello;

¹⁸ A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo l'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997, p. 346.

¹⁹ A. RIZZI, *Messianismo nella vita quotidiana*, p. 234.

è colui che dà l'avvio ad una trasformazione interiore dell'uomo, che è resa operante dall'azione dello Spirito e attraverso la quale diviene possibile la sequela.²⁰ L'esperienza cristiana trova qui, in ultima analisi, la sua vera sorgente come esperienza unitaria di fede e di vita contrassegnata dal rendimento di grazie e dal servizio ai fratelli; un'esperienza di amore totale, che rende trasparente nel tempo il mistero dell'*agape* divina e annuncia il suo definitivo compimento nella pienezza del regno.

²⁰ «Il cristianesimo – osserva Ch. Duquoc – non afferma che una cosa estremamente semplice: in ogni incontro tra persone che si amano e in ogni servizio dell'uomo vi è di più di ciò che appare. Ma questo di più non è reso esplicito che in uno solo; Gesù Cristo, volto umano di Dio. Se Gesù non è che un uomo come tutti, egli perde la sua originalità e il suo significato; la sua parola non è che un'esortazione di più posta nel mondo. Ma se Gesù è colui che pretende di essere, allora egli apre all'universo una prodigiosa operazione trasformante, di cui noi non percepiamo che i primi sussulti. Non si tratta più di un'esortazione o di un moralismo, si tratta di una mutazione umana e cosmica, di cui egli è il nucleo iniziale» (Ch. Duquoc, *Cristologia*, p. 334)

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica. Dialogo, convergenze e divergenze*
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*
23. M. MILANI (ed), *La via sapienziale e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra la singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*
2. G. CRISTOFORETTI (ed), *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*

3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach tra tardo Medioevo e Umanesimo*
4. J. GRISAR, *Il vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, trad. dal latino di E. Gottardi
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno*

Scienze religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*

Collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-40375-4



9 788810 403754